Bibliothèque de PHILOSOPHIE

SÉRIE : ŒUVRES DE MARTIN HEIDEGGER

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie

par

MARTIN HEIDEGGER

Texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine

nrf

Éditions Gallimard



MARTIN HEIDEGGER

LES PROBLÈMES FONDAMENTAUX DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Texte établi par
Friedrich-Wilhelm von Hermann

Traduit de l'allemand
par Jean-François Courtine

nrf

PHILOSOPHIE

GALLIMARD

§ 1. Exposition et articulation générale du thème.

L'objet de ces leçons[1] est de poser et d'élaborer les *problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, — le cas échéant de contribuer à leur solution. C'est à partir de ce que la phénoménologie prend pour thème et de sa méthode de recherche qu'il faut laisser se déployer son concept. La présente considération a pour objet la *teneur réale* (Sachgehalt) et la *systématicité interne* des problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Elle a pour but l'élucidation de ces problèmes à partir de leur fond.

Ce qui implique du même coup et négativement que nous ne chercherons pas à apprendre, d'une connaissance historique, ce qu'il en est de ce courant actuel de la philosophie qui a nom phénoménologie. Nous ne traiterons pas de phénoménologie, mais de ce dont traite la phénoménologie. Nous ne chercherons pas non plus à prendre simplement connaissance de son affaire pour être ensuite en mesure de rapporter que la phénoménologie s'occupe de ceci ou de cela, mais ces leçons traiteront elles-mêmes des objets en question, et vous devrez collaborer à ce traitement, apprendre à y collaborer. Il ne s'agit pas en effet d'apprendre de la philosophie, mais de pouvoir philosopher. Voilà ce à quoi devrait conduire une introduction aux problèmes fondamentaux.

Qu'en est-il de ces problèmes fondamentaux eux-mêmes? Devons-nous admettre en confiance que ce qui se présentera à l'examen

17

1. Nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und*

constitue en réalité le stock des problèmes fondamentaux? Comment parvient-on à ces problèmes fondamentaux? Non pas directement, mais par le biais d'une *élucidation de certains problèmes particuliers* dont il faut extraire les problèmes fondamentaux pour en déterminer la cohérence systématique. L'intelligence des problèmes fondamentaux doit faire apparaître dans quelle mesure eux-mêmes requièrent nécessairement la philosophie en tant que science.

Le cours se divisera par conséquent en *trois parties* que nous pouvons d'abord caractériser sommairement comme suit :

1) Questions phénoménologiques concrètes destinées à introduire aux problèmes fondamentaux.

2) Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie au point de vue de leur fondation-en-raison et de leur systématicité.

3) Le mode de traitement scientifique de ces problèmes et l'idée de phénoménologie. 18

Notre considération conduit, de par sa *démarche*, de certains problèmes particuliers aux problèmes fondamentaux. La question se pose donc de savoir comment nous procurer le *point de départ* de notre recherche, comment choisir et définir les problèmes spécifiques. Peut-on s'en remettre au hasard ou choisir arbitrairement? Pour qu'ils n'apparaissent pas rassemblés n'importe comment, une réflexion préliminaire doit nous amener à ces problèmes.

Les problèmes phénoménologiques concrets et spécifiques peuvent se déduire, pensera-t-on peut-être, de la manière la plus facile et la plus sûre qui soit, du concept de phénoménologie. De par son essence, la phénoménologie est telle et telle, par conséquent ceci et cela tombent dans le cercle de ses préoccupations. Pourtant pareille méthode est ici impraticable. Mais, dira-t-on, pour définir les problèmes concrets, nous n'avons pas besoin finalement de posséder un concept, univoque et fondé dans tous ses aspects, de la phénoménologie. On pourrait se contenter, à la place, d'une simple orientation en fonction de ce que l'on connaît aujourd'hui sous le titre de « phénoménologie ». Sans doute y a-t-il encore, au sein même de la recherche phénoménologique, plusieurs manières de déterminer son essence et les tâches qui lui reviennent. Mais, même à supposer qu'il soit possible d'harmoniser ces différentes déterminations de l'essence de la phénoménologie, on pourrait encore se demander si le concept ainsi obtenu, et qui serait pour ainsi dire le concept « moyen » de phénoménologie, est susceptible de nous donner la moindre orientation quant aux problèmes concrets à retenir. Il faudrait en effet établir préalablement qu'aujourd'hui la recherche phénoménologique est parvenue au centre de la problématique philosophique et qu'elle a déterminé son essence à partir des possibilités de cette problématique. Or, comme nous le verrons, tel n'est justement

pas le cas. A tel point que l'un des principaux objectifs de ce cours est de montrer que la recherche phénoménologique, quand on la saisit dans sa tendance fondamentale, ne peut rien représenter d'autre que la compréhension plus expresse et plus radicale de l'idée de philosophie comme science, à la réalisation de laquelle furent consacrés, depuis l'Antiquité jusqu'à Hegel, des efforts toujours renouvelés et convergents.

Jusqu'à présent, et à l'intérieur même de l'école phénoménologique, celle-ci a été conçue comme une discipline philosophique pré-scientifique, destinée à préparer le terrain pour les sciences proprement philosophiques que sont la logique, l'éthique, l'esthétique et la philosophie de la religion. Mais définir ainsi la phénoménologie comme pré-science (*Vorwissenschaft*), c'est entériner la constitution traditionnelle des disciplines philosophiques sans se demander si précisément la phénoménologie elle-même ne la remet pas en question de fond en comble, si elle n'offre pas la possibilité de reconsidérer cette extériorisation de la philosophie à travers ces différentes disciplines, de s'approprier à neuf et de réanimer, dans ses tendances fondamentales, la grande tradition qui est la sienne à partir des réponses essentielles qui lui sont propres. Quant à nous, nous affirmons que la phénoménologie n'est pas une science philosophique parmi d'autres, pas davantage une propédeutique aux autres sciences; l'expression *« phénoménologie »* est au contraire le titre pour la *méthode* de la *philosophie scientifique en général.*

L'élucidation de l'idée de phénoménologie coïncide avec l'exposition du concept de philosophie scientifique. Sans doute n'avons-nous jusqu'à présent obtenu aucune détermination concrète de ce que signifie la phénoménologie, et encore moins un aperçu de la façon dont elle procède en tant que méthode. Mais ce qui a été clairement indiqué, c'est la raison pour laquelle il nous faut entièrement renoncer à nous orienter sur quelque tendance phénoménologique actuelle.

Nous ne déduirons donc pas les problèmes phénoménologiques concrets d'un concept de phénoménologie préalablement établi de façon dogmatique, mais nous nous laisserons au contraire conduire à eux à travers l'élucidation, plus générale et provisoire, du concept de philosophie scientifique pris absolument. Nous procéderons à cette élucidation en prenant implicitement mesure sur les tendances fondamentales de la philosophie occidentale, depuis l'Antiquité jusqu'à Hegel. 19

Pour la haute Antiquité, φιλοσοφία est synonyme de science en général. Plus tard, certaines philosophies, c'est-à-dire certaines sciences, comme la médecine et les mathématiques se détachèrent de la philosophie. La dénomination de φιλοσοφία fut alors réservée à

cette science qui est à la base de toutes autres sciences particulières et qu'elle comprend en son sein. La philosophie devient la science pure et simple. Elle se présente de plus en plus comme la science première et suprême, ou encore, comme on disait à l'époque de l'idéalisme allemand, la science absolue. Si tel est le cas, l'expression de « philosophie scientifique » constitue alors un pléonasme. Elle signifie: science scientifique absolue. Il suffit de dire « philosophie » pour que cela implique l'idée de science purement et simplement. Pourquoi ajoutons-nous cependant au terme de « philosophie » l'adjectif « scientifique »? Une science, à plus forte raison la science absolue, est en effet d'elle-même scientifique. Or si nous disons d'emblée « philosophie scientifique », c'est que dominent des conceptions qui non seulement mettent en péril ce caractère scientifique, mais encore refusent de l'attribuer à la philosophie. De telles conceptions ne datent pas d'aujourd'hui, mais, depuis qu'existe la philosophie comme science, elles accompagnent le développement de la philosophie scientifique. D'après cette conception, la philosophie ne doit pas être simplement et au premier chef une science théorique, mais elle doit, dans une perspective pratique, diriger l'interprétation des choses et de leur connexion ainsi que les prises de position à leur égard, elle doit régler et guider l'interprétation de l'existence et de son sens. La philosophie est sagesse pour le monde et pour la vie (*Welt- und Lebensweisheit*) ou encore, selon une expression aujourd'hui courante, la philosophie doit surtout fournir une « vision-du-monde » — une *Weltanschauung*. On distingue ainsi la philosophie comme *Weltanschauung* de la philosophie comme science.

Essayons de marquer plus nettement cette distinction, pour voir si elle est légitime ou si au contraire la différence doit être récusée au profit de l'un des deux termes. Par ce biais s'éclairera pour nous le concept de philosophie, ce qui nous permettra alors de justifier le choix des problèmes particuliers dont nous traiterons dans la première partie. Mais il faut songer en même temps que ces réflexions sur le concept de philosophie ne peuvent qu'être provisoires, et cela non seulement par rapport à l'ensemble de ces leçons, mais en général. Le concept de philosophie est en effet le dernier et le plus propre résultat de la philosophie elle-même, de même que la question de savoir si la philosophie est en général possible ne peut être décidée finalement que par la philosophie.

20

§ 2. Le concept de philosophie. Philosophie et vision-du-monde.

En étudiant la différence entre la philosophie comme science et la philosophie comme vision-du-monde, il nous a justement fallu partir de ce dernier concept, c'est-à-dire d'abord du terme même de « *Weltanschauung* ». Cette expression n'est pas une traduction du grec ou du latin. On ne trouve pas en grec une expression du type κοσμοθεωρία, mais le terme de « *Weltanschauung* » comporte une frappe spécifiquement allemande, et c'est au sein même de la philosophie qu'il a été forgé. Il apparaît pour la première fois chez Kant dans la *Critique du Jugement*, avec son acception normale, et signifie la considération du monde tel qu'il s'offre aux sens ou encore, comme le dit Kant, du *mundus sensibilis*, la *Weltanschauung* étant la pure et simple appréhension de la *nature* au sens le plus large du terme. C'est encore en ce sens que Goethe et Alexandre von Humbolt emploieront le mot, mais cette première acception tombe en désuétude dans les années trente du XIX[e] siècle en raison de la nouvelle signification que les Romantiques et au premier chef Schelling donnèrent à l'expression. Schelling, dans l'*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), note par exemple : « L'intelligence exerce son activité productrice de deux manières différentes, soit aveuglément et inconsciemment, soit librement et consciemment : dans la *Weltanschauung*, elle produit sans conscience — dans la création d'un monde idéel, elle produit consciemment »[1]. Ici la *Weltanschauung* n'est plus simplement référée à la considération sensible, mais à l'intelligence (*Intelligenz*), fût-elle dépourvue de conscience. L'accent est mis en outre sur le moment de la productivité, c'est-à-dire de la formation autonome relevant de l'intuition. Ainsi le terme se rapproche de la signification que nous lui connaissons aujourd'hui, et désigne une manière indépendante, productrice et même consciente, d'appréhender et d'interpréter le tout de l'étant. Schelling parle encore du schématisme de la *Weltanschauung*, c'est-à-dire d'une forme schématisée s'imposant pour les différentes *Weltanschauungen* possibles, telles qu'elles surgissent factuellement ou qu'elles peuvent être produites. La vision-du-monde ainsi comprise (*Anschauung der Welt*) n'a pas besoin d'être formée dans une perspective théorétique ni à l'aide de la science théorique. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel parle de « vision-morale-du-monde »[2]. Görres emploie l'expression de « vision-poétique-du-monde ». Ranke évoque la « vision-religieuse et chrétienne-du-monde ». Tantôt il est question de vision démocratique du monde, tantôt de vision pessimiste ou encore de vision médiévale du monde. Schleiermacher dit que « seule notre vision-du-monde achève notre connaissance de Dieu ». Bismarck écrit un jour à sa fiancée : « Quelles singulières visions-du-monde chez des gens pourtant très sensés! » Il appert de la multiplicité des formes possibles de visions-du-monde que l'on entend par là non seulement l'appréhension de l'ensemble des réalités naturelles, mais encore l'interprétation du sens et de la fin de l'existence humaine et par là de l'histoire. Une vision du monde implique toujours en elle une vision-de-la-vie (*Lebensanschauung*). La vision-du-monde résulte d'une réflexion d'ensemble sur le monde et l'existence humaine; celle-ci peut à son tour apparaître de différentes manières, soit comme une réflexion expresse et consciente chez tel ou tel, soit comme l'appropriation d'une vision-du-monde déjà dominante. On grandit dans une vision de ce genre, on s'y installe. La vision-du-monde est déterminée par le milieu : peuple, race, état, développement culturel. Chaque vision-du-monde ainsi spécifiée provient d'une vision-naturelle-du-monde, d'un cercle de conceptions du monde et de déterminations de l'existence humaine, à chaque fois données de manière plus ou moins explicite à chaque existant. Il nous faut par conséquent distinguer de la vision naturelle du monde la vision spécifiquement forgée ou la vision culturelle du monde (*Bildungsweltanschauung*).

Une *Weltanschauung* n'est pas affaire de savoir théorique, ni quant à son origine, ni quant à son utilité. Elle n'est pas simplement conservée dans la mémoire comme un capital de savoir, mais elle est affaire de solides convictions déterminant plus ou moins expressément et directement actions et comportements. La *Weltanschauung* se rapporte, conformément à son sens, à l'individu qui existe à chaque fois au présent. Parce qu'elle se réfère à l'existence, elle lui sert de guide et lui procure l'énergie nécessaire à l'urgence immédiate de sa situation. Le fait qu'une *Weltanschauung* soit déterminée par des superstitions et des préjugés, ou qu'elle s'appuie rigoureusement sur l'expérience et la connaissance scientifique, ou encore, ce qui est la règle générale, que s'y mêlent superstition et savoir, pré-

1. Schelling, *SW.*, t. II (éd. Schröter), pp. 271 sq. [Le texte allemand porte ici par erreur « t. III », ce qui correspond à la tomaison de l'édition Cotta. Sur l'histoire du concept de *Weltanschauung*, cf. aussi le cours de 1936 sur *Schelling*, trad. fr., pp. [illegible]

jugé et réflexion, tout cela revient au même et n'affecte en rien son essence.

Ces indications sur les traits caractéristiques de ce que l'on entend par *Weltanschauung* peuvent ici suffire. Pour en obtenir une définition rigoureuse, il faudrait, comme nous le verrons, suivre un tout autre chemin. Dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers écrit que, « quand nous parlons de *Weltanschauung*, nous avons en vue des idées, ce qui pour l'homme constitue l'instance ultime, la détermination globale, aussi bien subjectivement, en tant que vécu, force et conviction, qu'objectivement, en tant que monde ayant reçu une configuration réelle et objective »[3]. Ce qu'il convient surtout de retenir, dans notre perspective qui tend à marquer la distinction entre philosophie au sens de vision-du-monde (*Weltanschauungsphilosophie*) et philosophie scientifique, c'est que la *Weltanschauung* résulte, d'après son sens, de ce qui est à chaque fois l'existence factuelle de l'homme, à la mesure de ses possibilités factuelles de réflexion et de prise de position, et qu'elle surgit *en vue de* cette existence factuelle. La *Weltanschauung* est quelque chose qui apparaît toujours historiquement à partir de, avec et pour l'existence factuelle. Une *Weltanschauung* philosophique est celle qui proprement et expressément, ou en tout cas de manière prépondérante, doit être élaborée avec les moyens de la philosophie, c'est-à-dire par une spéculation théorique excluant l'interprétation esthétique et religieuse du monde et de l'existence. Cette *Weltanschauung* n'est pas un produit accessoire de la philosophie, son élaboration est au contraire le véritable but et l'essence de la philosophie. Conformément à son concept, la philosophie est *Weltanschauungsphilosophie*. La philosophie, parce qu'elle a pour visée, sur le mode de la connaissance théorétique du monde, ce qui est universel dans le monde, ce qui est l'instance ultime pour l'existence — l'origine, la fin et le pourquoi du monde et de la vie —, se distingue aussi bien des sciences particulières qui n'envisagent jamais qu'un domaine circonscrit du monde et de l'existence, que des attitudes esthétiques et religieuses qui ne se fondent pas en priorité sur une attitude théorétique. Le fait que la philosophie ait pour but l'élaboration d'une *Weltanschauung* paraît hors de doute. Voilà la tâche qui doit nécessairement déterminer l'essence et le concept de la philosophie. La philosophie est, semble-t-il, si essentiellement *Weltanschauungsphilosophie* que l'on serait presque tenté de rejeter comme superflue cette dernière expression. Ce serait donc une méprise complète que de prétendre s'élever en

3. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauuungen*, 3[e] éd., Berlin 1925,

outre à une philosophie scientifique. La *Weltanschauung* philosophique doit en effet naturellement être scientifique. On entend par là qu'elle doit premièrement tenir compte des résultats des différentes sciences et les utiliser pour construire son image-du-monde (*Weltbild*) et son interprétation de l'existence; qu'elle doit deuxièmement être scientifique dans la mesure où elle constitue sa *Weltanschauung*, en suivant rigoureusement les règles de la pensée scientifique. Cette conception de la philosophie comme formation d'une *Weltanschauung*, en suivant une démarche théorique, va tellement de soi qu'elle détermine communément et largement le concept de philosophie et prescrit par conséquent, même pour la conscience vulgaire, ce que l'on doit et ce que l'on peut en attendre. En revanche, si la philosophie n'est pas en mesure d'apporter des réponses aux questions inhérentes aux *Weltanschauungen*, elle perd toute valeur aux yeux de la conscience vulgaire. Cette représentation de la philosophie au sens de la formation scientifique d'une *Weltanschauung* est ce qui règle les prétentions et les prises de position à son égard. Pour savoir si la philosophie réussit ou non à mener à bien cette tâche, il suffit de renvoyer à son histoire qui fournit la preuve irréfutable du fait qu'elle traite bien, en prenant pour mesure la connaissance rationnelle, des questions ultimes, de la nature et de l'âme, de la liberté de l'homme et de son histoire, de Dieu.

Si la philosophie est effectivement élaboration scientifique d'une *Weltanschauung*, alors c'en est fait de la distinction entre philosophie scientifique et *Weltanschauungsphilosophie*. L'une et l'autre confondent leur essence de telle sorte qu'à la fin c'est à la tâche de la *Weltanschauung* qu'incombe tout le poids. Telle *paraît* être également l'opinion de Kant, lui qui a précisément assuré sur une nouvelle base le caractère scientifique de la philosophie. Il suffit de rappeler la distinction qu'il opère dans l'introduction à la *Logique* entre *la philosophie dans son concept scolastique* et *la philosophie dans son concept cosmique*[4]. Reportons-nous à cette dissociation kantienne, si souvent et complaisamment citée, puisqu'elle semble pouvoir servir de caution à la distinction entre philosophie scientifique et *Weltanschauungsphilosophie*, ou plus exactement prouver que même Kant, dont l'intérêt était pourtant justement axé sur la scientificité de la philosophie, concevait la philosophie elle-même comme *Weltanschauungsphilosophie*.

Pour Kant, la philosophie dans son *concept scolaire* ou, comme il le dit aussi, dans son acception scolastique, est la doctrine de l'habileté de la raison, et elle comporte deux parties: « en premier lieu une provision suffisante de connaissances rationnelles; d'autre part une

4. Kant, Werke [illegible]

organisation systématique de ces connaissances, ou leur connexion dans l'idée d'un tout ». Kant songe ici au fait qu'appartient à la philosophie, dans son acception scolaire, d'une part l'organisation cohérente des principes formels de la pensée et de la raison en général, et d'autre part l'élucidation et la détermination de ces concepts qui constituent, à titre de présupposition nécessaire, le fondement de la saisie du monde, c'est-à-dire, pour Kant, de la nature. La philosophie, dans son concept scolaire, est donc l'ensemble des concepts fondamentaux, formels et matériels, et des principes de la connaissance rationnelle.

Kant définit le *concept cosmique* de la philosophie ou, comme il le dit aussi, la philosophie dans son acception cosmopolitique, en ces termes : « Mais s'agissant de la philosophie selon son sens cosmique (*in sensu cosmico*), on peut aussi l'appeler une *science des maximes suprêmes de l'usage de notre raison*, si l'on entend par maxime le principe interne du choix entre différentes fins. » La philosophie, selon sa notion cosmique, traite de ce en vue de quoi tout usage de la raison, aussi bien celui de la philosophie elle-même, est ce qu'il est. « Car la philosophie en ce dernier sens est même la science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime de la raison humaine, fin à laquelle en tant que suprême, toutes les autres fins sont subordonnées et dans laquelle elles doivent être toutes unifiées. Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolitique se ramène aux questions suivantes : 1) Que puis-je savoir? 2) Que dois-je faire? 3) Que m'est-il permis d'espérer? 4) Qu'est-ce que l'homme?[5] » Au fond, poursuit Kant, les trois premières questions se ramènent à la quatrième : « Qu'est-ce que l'homme? », puisque c'est l'éclaircissement de ce qu'est l'homme, qui fournit la détermination des fins ultimes de la raison humaine. A ces fins la philosophie au sens scolaire doit donc également se rapporter.

Mais est-ce que cette division kantienne de la philosophie, dans son acception scolastique et dans son acception cosmopolitique, coïncide avec la distinction de la philosophie comme science et de la philosophie comme *Weltanschauung*? Oui et non! Oui, dans la mesure où Kant opère une distinction à l'intérieur du concept de philosophie et, en s'appuyant sur cette distinction, met au premier plan les questions qui touchent aux fins et aux limites de l'existence humaine. Non, dans la mesure où la philosophie, dans son concept cosmique (*Weltbegriff*) n'a pas pour tâche d'élaborer une *Weltanschauung* au sens qui vient d'être défini. La tâche de la philosophie, dans son acception cosmopolitique, telle qu'elle est présente en dernière instance à l'esprit de Kant, sans qu'il puisse pourtant la formuler explicitement, n'est rien d'autre que la délimitation apriorique, et par là même ontologique, des déterminités qui appartiennent à l'essence de l'existence humaine et qui par là déterminent également le concept de *Weltanschauung* en général[6]. La détermination apriorique la plus fondamentale de l'existence humaine est pour Kant celle-ci : l'homme est un étant qui existe comme fin de soi-même[7]. La philosophie dans son concept cosmique a elle aussi affaire pour Kant à des déterminations d'essence. Elle ne recherche pas une interprétation factuelle déterminée du monde connu factuellement, ni de la vie factuellement vécue, mais elle tend à délimiter ce qui appartient au monde en général, à l'existence en général, et par conséquent à la *Weltanschauung* en général. La philosophie dans son acception cosmique a pour Kant exactement le même caractère méthodique que la philosophie dans son acception scolastique; reste que Kant, pour des raisons que nous ne pouvons pas examiner ici plus en détail, n'aperçoit pas leur cohésion, ou plus exactement n'aperçoit pas le sol qui permettrait de justifier les deux concepts à partir d'un fondement originellement commun. Nous reviendrons sur ce point plus loin*. Il est clair en tout cas dès à présent que si l'on prétend concevoir la philosophie comme élaboration scientifique d'une *Weltanschauung*, on ne saurait se réclamer de Kant. Kant ne connaît finalement de philosophie que comme science.

La *Weltanschauung* provient à chaque fois, comme nous l'avons vu, d'un être-là factuel conformément à ses possibilités factuelles, et n'est telle à chaque fois que pour cette existence déterminée, ce qui ne revient nullement à soutenir un relativisme des *Weltanschauungen*. Ce que dit une *Weltanschauung* ainsi élaborée se laisse ramener à des propositions et à des règles qui toutes se réfèrent d'après leur sens à un monde réel déterminé, à un être-là déterminé existant de manière factuelle. Toute vision-du-monde et de-la-vie est ~~thétique, c'est-à-dire qu'~~elle est relative à de l'étant. Elle pose l'étant, elle est positive. A toute existence appartient une *Weltanschauung*, déterminée comme elle de manière historico-factuelle. Cette positi-

6. *Ibid.*; cf. *KrV.*, B 844. [trad. fr. T. et P., p. 549].

7. Cf. Kant, *KrV.*, B 868. [trad. fr. T. et P., p. 562. Dans le passage classique auquel Heidegger se réfère ici, Kant notait simplement : « Les fins essentielles ne sont pas encore pour cela les fins suprêmes : il ne peut y en avoir qu'une seule (dans la parfaite unité systématique de la raison). Par conséquent elles sont ou le but final, ou les fins subalternes qui sont nécessairement requises pour ce but à titre de moyens. Le premier n'est autre que la destination (*Bestimmung*) totale de l'homme, et la philosophie qui porte sur cette destination s'appelle la morale » (*N.d.T.*)].

* Sur ce point, v. *infra*, p. [199] sq. (*N.d.T.*)

vité multiforme fait partie de la *Weltanschauung*; elle s'enracine à chaque fois dans une existence qui est de telle ou telle manière, et comme telle, elle se rapporte à un monde qui est, et elle interprète l'être-là qui existe factuellement. C'est parce qu'une semblable positivité — à savoir la référence à l'étant, au monde, à l'existence — appartient à l'essence de la *Weltanschauung*, et par conséquent à l'élaboration des *Weltanschauungen* en général, que la formation d'une *Weltanschauung* ne peut précisément pas constituer une tâche pour la philosophie, ce qui n'exclut pas, mais implique au contraire que la philosophie est elle-même une forme originaire (*Urform*) insigne de *Weltanschauung*. La philosophie doit peut-être, entre beaucoup d'autres choses, montrer que quelque chose comme une *Weltanschauung* appartient à l'essence du *Dasein*. La philosophie peut et doit définir ce qui constitue la structure d'une *Weltanschauung* en général. Mais elle ne peut jamais donner telle ou telle configuration à une *Weltanschauung* déterminée ni l'instituer. La philosophie, dans son essence, n'est pas l'élaboration d'une *Weltanschauung*, même si elle entretient justement par là un rapport élémentaire et principal avec toutes les *Weltanschauungen* et leur élaboration non théorique, mais historico-factuelle.

27 Cette thèse que l'élaboration d'une *Weltanschauung* n'appartient pas à la tâche de la philosophie ne peut être tout à fait justifiée que si l'on présuppose que la philosophie ne se rapporte jamais positivement, de manière thétique, à l'étant déterminé comme tel ou tel. Mais comment légitimer cette présupposition que la philosophie, à la différence des sciences, ne se rapporte pas positivement à l'étant? De quoi s'occupera donc la philosophie si ce n'est de l'étant, de ce qui est, ainsi que de l'étant en totalité? Car ce qui n'est pas, c'est le néant! La philosophie en tant que science absolue devra-t-elle avoir pour thème le néant? Que peut-il y avoir en dehors de la nature, de l'histoire, de Dieu, de l'espace, du nombre? De tout ce qui précède, nous disons que c'*est*, même s'il s'agit à chaque fois d'acceptions différentes. Nous le nommons l'étant. Et en nous y référant, que ce soit de manière théorique ou pratique, nous nous rapporterons toujours à de l'étant. En dehors de cet étant, *rien n'est*. Peut-être aucun autre étant n'*est*-il en effet, en dehors de ceux qui ont été énumérés, mais peut-être *y a-t-il* cependant encore quelque chose qui assurément n'*est* pas, mais qu'*il y a* pourtant, en un sens qui reste encore à préciser. Bien plus, il *faut* qu'il y ait quelque chose pour que nous puissions avoir accès à l'étant comme tel et nous rapporter à lui, quelque chose qui certes n'est pas, mais qu'il faut qu'il y ait pour que nous expérimentions et comprenions en général quelque chose comme de l'étant. Nous ne pouvons appréhender l'étant comme tel, comme étant, que si nous comprenons quelque chose comme de l'*être*. Dans le cas contraire — et en s'en tenant d'abord à la signification vague et non conceptuelle de l'effectivité — l'effectif nous demeurerait celé. Si nous ne comprenions pas ce que veut dire vivre et vitalité, nous ne pourrions jamais non plus nous rapporter à du vivant. Si nous ne comprenions pas ce que signifient existence et existentialité, nous ne pourrions jamais exister nous-mêmes en tant que *Dasein*. Si nous ne comprenions pas ce que signifie constance et stabilité, les relations géométriques ou les rapports numériques constants nous demeureraient fermés. Il faut que nous comprenions l'effectivité, la réalité, la vitalité, l'existentialité, la stabilité pour pouvoir nous rapporter positivement à un étant déterminé qui est réel, effectif, vivant, existant, stable. Il faut que nous comprenions l'être pour que nous puissions être exposé à un monde qui est, que nous puissions y exister et que notre propre *Dasein* existant puisse être. Nous devons pouvoir comprendre la réalité-effective *avant* toute expérience de l'effectif. Cette compréhension de l'effectivité, soit encore de l'être au sens le plus large, par opposition à l'expérience de l'étant, est, d'une certaine manière, *antérieure* à cette dernière. La compréhension préalable de l'être avant toute expérience factuelle de l'étant ne signifie assurément pas qu'il nous faut avoir d'abord un concept explicite de l'être pour expérimenter théoriquement ou pratiquement l'étant. Il nous faut comprendre l'être — être qui lui-même ne doit plus être nommé étant, qui ne surgit pas au milieu des autres étants, mais qu'il faut cependant qu'il y ait et qu'il y a en fait dans la compréhension, l'entente-de-l'être.

§ 3. La philosophie comme science de l'être.

Nous pouvons affirmer à présent: *l'être est le véritable et unique thème de la philosophie*. Ce n'est pas là une invention personnelle, mais cette position thématique prend naissance dès le commencement de la philosophie dans l'Antiquité et s'achève sous sa forme la plus grandiose dans la *Logique* de Hegel. Nous affirmons à présent simplement que l'être est le véritable et l'unique thème de la philosophie. Ce qui revient à dire négativement: la philosophie n'est pas *science de* l'étant, mais de l'*être*, ou encore, pour parler grec, qu'elle est *ontologie*. Nous entendons cette expression dans sa plus grande extension possible, et non pas au sens limité qu'elle a reçu dans la scolastique, ou même dans la philosophie moderne chez Descartes et Leibniz. 28

signifie donc pas autre chose que justifier, dans son fond, cette affirmation, que la philosophie est science de l'être, et montrer comment elle l'est. Cela revient aussi à mettre en évidence la possibilité et la nécessité de la science absolue de l'être et à démontrer son caractère propre, en suivant le chemin de la recherche elle-même. La philosophie est l'interprétation théorico-conceptuelle de l'être, de sa structure et de ses propriétés. Elle est ontologique. En revanche, la *Weltanschauung* est connaissance thétique de l'étant, prise de position thétique par rapport à l'étant, non pas ontologiquement, mais ontiquement. L'élaboration d'une *Weltanschauung* tombe en dehors du cercle de la philosophie et de ses tâches, non parce que la philosophie demeure inachevée et qu'elle n'est donc pas encore en mesure de donner une réponse univoque et universellement convaincante aux questions de la *Weltanschauung*; si l'élaboration d'une *Weltanschauung* tombe en dehors du cercle de la philosophie et de ses tâches, c'est parce que, dans son principe, celle-ci n'est pas relative à l'étant. Ce n'est donc point par défaut que la philosophie renonce à la tâche d'élaborer une *Weltanschauung*, mais cela tient à ce privilège qu'elle traite de ce que toute position ontique, y compris celle de la *Weltanschauung*, doit nécessairement déjà, et conformément à son essence, *présupposer*. Si la différence entre la philosophie comme science et la philosophie comme *Weltanschauung* est caduque, ce n'est pas, comme il avait semblé d'abord, parce que la philosophie scientifique a pour fin ultime l'élaboration d'une *Weltanschauung*, et qu'elle est destinée par conséquent à disparaître dans la *Weltanschauungsphilosophie*, mais c'est parce que le concept même de *Weltanschauungsphilosophie* est comme tel un non-sens. Il signifie en effet que la philosophie en tant que science de l'être devrait effectuer des prises de position déterminées et des positions ontiques déterminées. Le concept de *Weltanschauung* philosophique, pour peu qu'on comprenne, fût-ce approximativement, le concept de philosophie et l'histoire de la philosophie, est un cercle carré. Mais si l'un des termes de la distinction entre philosophie scientifique et *Weltanschauungsphilosophie* est un non-sens, l'autre terme doit également avoir été déterminé de manière inadéquate. Quand on s'est avisé en effet que la philosophie comme *Weltanschauung* est impossible dès son principe, alors il n'est plus besoin pour caractériser la philosophie d'y ajouter l'adjectif « scientifique ». Car il appartient à son concept qu'elle soit telle. On peut d'ailleurs montrer historiquement que toutes les grandes philosophies depuis l'Antiquité se comprennent en réalité plus ou moins explicitement comme ontologie, et que c'est en tant que telles qu'elles ont été recherchées. Mais on peut également montrer que ces échouer ainsi. Dans mes cours des deux précédents semestres sur « La philosophie antique » et « L'histoire de la philosophie de saint Thomas à Kant »*, j'en ai fourni la démonstration historique. Nous pouvons à présent laisser de côté ces témoignages historiques, avec leur caractère propre, touchant à l'essence de la philosophie. Nous essayerons en revanche, dans l'ensemble de ces leçons, de fonder la philosophie à partir d'elle-même, et dans la mesure où elle est œuvre de la liberté humaine. La philosophie doit se justifier à partir d'elle-même comme ontologie universelle.

La thèse: la philosophie est science de l'être, demeure pourtant d'abord une simple affirmation. La mise hors circuit de l'élaboration d'une *Weltanschauung*, et son exclusion du cercle de la philosophie et de ses tâches, ne sont donc pas encore justifiées. Nous avons souligné la différence qui existe entre la philosophie comme science et la *Weltanschauungsphilosophie*, afin d'éclairer provisoirement le concept de philosophie et de le dégager de son acception vulgaire. Eclaircissement et dégagement qui devaient à leur tour fonder le choix des problèmes phénoménologiques concrets dont nous traiterons bientôt, et ôter à cette décision son apparence de complet arbitraire.

La philosophie est science de l'être. Par philosophie nous entendons désormais la philosophie scientifique et rien d'autre. Toutes les sciences non philosophiques ont pour thème l'étant, et cela de telle manière qu'il leur est à chaque fois pré-donné comme étant. Il est pré-supposé par elles; c'est pour elles un *positum*. Toutes les propositions des sciences non philosophiques, y compris les mathématiques, sont des propositions positives. Par opposition à la philosophie, nous pouvons donc nommer sciences positives toutes les sciences non philosophiques. Les sciences positives traitent de l'étant, c'est-à-dire à chaque fois de domaines déterminés, la nature par exemple. A l'intérieur de ce dernier domaine, la problématisation scientifique découpe à nouveau différents secteurs, la nature inanimée, physico-matérielle, et la nature vivante par exemple. Puis elle divise le secteur du vivant en champs spécifiques: monde végétal — monde animal. L'étant comme histoire représente à son tour un autre domaine de l'étant dont les secteurs sont les suivants: histoire de l'art, histoire politique, histoire des sciences, histoire des religions. L'espace pur de la géométrie représente encore un autre

* Il s'agit de cours prononcés à l'Université de Marbourg, durant le semestre d'été 1926 et le semestre d'hiver 1926-1927; à paraître dans le cadre de la *Gesamtausgabe*: tome XXII, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*; tome XXIII,

domaine de l'étant, tiré de l'espace ambiant, tel qu'il est dévoilé de manière pré-théorique.

L'étant qui constitue ces différents domaines nous est connu, même si d'abord et le plus souvent nous ne sommes pas en mesure de les délimiter nettement et de les distinguer clairement. Cependant nous sommes toujours capables, en vue d'une caractérisation provisoire, qui, dans la pratique, suffit pour la science positive, de mentionner un étant qui tombe dans le domaine en question, à titre de cas particulier. Nous pouvons toujours nous représenter un étant déterminé à titre d'exemplification pour tel ou tel domaine. La véritable répartition des domaines se fait toujours historiquement, non pas d'après le plan préétabli d'un système scientifique, mais en fonction de ce qui est à chaque fois la problématique fondamentale des sciences positives.

Nous pouvons toujours, à tout moment et facilement, nous représenter et mettre en avant un étant relevant de tel ou tel domaine. Nous pouvons par là, comme nous avons coutume de dire, nous en faire une idée. Mais qu'en est-il de l'objet de la philosophie? Peut-on se représenter quelque chose de tel que l'être? Celui qui s'y essaye n'est-il pas saisi de vertige? Et de fait, nous sommes tout d'abord désemparés et nous ne saisissons que le vide. L'étant, c'est quelque chose, table, chaise, arbre, ciel, corps, mots, actions. Voilà de l'étant. Mais l'être? Ce qui est tel a toute l'apparence du néant. Hegel n'est pas le moindre à l'avoir dit: être et néant sont le même. La philosophie comme science de l'être serait-elle donc science du rien? Il nous faut le reconnaître sans illusions et sans faux-fuyants dès le départ de nos considérations. Sous l'être je ne peux de prime abord rien me représenter. Mais il est également bien attesté que nous pensons constamment l'être. A chaque fois que nous disons: *c'est* comme ci et comme ça, ce n'*est pas* ainsi, c'*était* ou ce *sera* — et cela se produit tous les jours un nombre incalculable de fois —, que ce soit explicitement ou sans même en souffler mot. Chaque fois que nous employons un verbe, nous avons déjà pensé l'être et nous l'avons toujours compris de quelque manière. Nous comprenons immédiatement les énoncés du type: aujourd'hui, c'est samedi, le soleil est levé. Nous comprenons sans le concevoir le « est » que nous utilisons en parlant. Mais le sens de cet « est » nous demeure obscur. Cette compréhension du « est », et par conséquent de l'être en général, va à ce point de soi qu'un dogme philosophique jusqu'à présent incontesté pourrait se formuler ainsi: l'être est le concept le plus simple et le plus évident (*selbstverständlich*); il n'est susceptible d'aucune détermination et n'en réclame aucune. Il suffit d'ailleurs d'en appeler ici au sens commun. Pourtant toutes les fois que le sens commun est devenu l'ultime instance de la philosophie, celle-ci devait se méfier. Dans son article *Sur l'essence de la critique philosophique en général*, Hegel note: « La philosophie est par nature quelque chose d'ésotérique qui n'est pas fait pour le vulgaire, ni pour être mis à la portée du vulgaire; elle n'est philosophie qu'autant qu'elle s'oppose précisément à l'entendement et du même coup, bien davantage au sens commun, qui comprend la limitation dans l'espace et dans le temps d'une race d'hommes; pour ce sens commun, le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé »[1]. Les prétentions, tout comme les critères du sens commun, ne peuvent revendiquer la moindre validité ni représenter une quelconque instance relativement à ce qu'est la philosophie et à ce qu'elle n'est pas.

Et si l'être était précisément le concept le plus embrouillé et le plus obscur de tous? Si la tâche la plus urgente de la philosophie — celle qu'il est nécessaire aussi de reprendre toujours à nouveaux frais — était de porter l'être au concept? Aujourd'hui où l'on philosophe de manière tellement barbare et frénétique, où l'on annonce bruyamment à tous les coins de rue la résurrection de la métaphysique, on a complètement oublié ce que disait Aristote dans une des recherches les plus importantes de sa « Métaphysique »: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία[2]. « Ce qui depuis toujours, à présent, à l'avenir et constamment est recherché, ce devant quoi la question échoue toujours à nouveau, c'est le problème: qu'est-ce que l'être? » A supposer que la philosophie soit la science de l'être, alors la question initiale et ultime, la question fondamentale de la philosophie est la suivante: que signifie être? A partir de quoi quelque chose comme l'être en général est-il intelligible? Comment la compréhension de l'être est-elle en général possible?

§ 4. Les quatre thèses sur l'être et les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.

Avant d'aborder ces questions fondamentales, il nous faut d'abord nous familiariser en général avec les élucidations ontologiques. C'est dans ce but que nous traiterons, dans la première partie

1. Hegel, (éd. Glockner), *W.I*, pp. 185 sq. [*Gesammelte Werke*, 4, 124-125. Trad. fr., B. Fauquet, in *La relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'essence de la critique philosophique*, Paris 1972, pp. 94-95].
2. Aristote, *Mét.* Z 1, 1028 *b* 2 sq.

de ces leçons, à titre de problèmes phénoménologiques concrets particuliers, de quelques thèses caractéristiques sur l'être qui, depuis l'Antiquité, ont été formulées au cours de l'histoire occidentale de la philosophie. Nous négligerons ici les différents contextes historiques des recherches philosophiques à l'intérieur desquelles ces thèses ontologiques ont vu le jour, pour n'envisager que leur teneur spécifique réelle. C'est la discussion critique de celle-ci qui doit nous conduire aux problèmes fondamentaux, déjà mentionnés, de la science de l'être. L'élucidation de ces thèses nous familiarisera en même temps avec le mode de traitement phénoménologique des problèmes qui concernent l'être. Nous retiendrons les quatre thèses suivantes:

1) La thèse kantienne: l'être n'est pas un prédicat réel.

2) La thèse de l'ontologie médiévale (scolastique), remontant elle-même à Aristote: le ce-que-c'est (*Was-sein*) (*essentia*) et l'être-présent-subsistant (*Vorhandensein*) (*existentia*) appartiennent à la constitution ontologique de l'étant.

3) La thèse de l'ontologie moderne: les modalités fondamentales de l'être sont respectivement l'être de la nature (*res extensa*) et l'être de l'esprit (*res cogitans*).

4) La thèse de la logique au sens le plus large du terme: tout étant se laisse aborder, indépendamment de ce qui constitue à chaque fois son mode d'être, à travers le « est »; l'être de la copule.

Ces thèses paraîtront au premier abord arbitrairement rassemblées. Mais à y regarder de plus près, elles sont liées et font système au plus profond d'elles-mêmes. L'examen de ce qu'énoncent ces thèses nous montrera que celles-ci ne sauraient être discutées de manière satisfaisante — ne serait-ce qu'à titre de problèmes — aussi longtemps que la *question-fondamentale* (Fundamentalfrage) de toute science de l'être — la *question du sens de l'être en général* — n'aura pas été posée et demeurera sans réponse. La seconde partie du présent cours sera consacrée à cette question. La discussion de la question-de-fond du sens de l'être en général et des problèmes qui lui sont inhérents recouvre l'ensemble des problèmes fondamentaux de la phénoménologie envisagée dans son fondement systématique. Dans un premier temps, nous ne pouvons qu'ébaucher grossièrement le cercle de ces problèmes.

Sur quel chemin s'avancer jusqu'au sens de l'être en général? La question du sens de l'être et la tâche d'un éclaircissement de ce concept ne forment-elles pas une pseudo-question, si l'on croit dogmatiquement — comme c'est la règle — que l'être est le concept le plus universel et le plus simple? A partir de quoi le déterminer? Comment l'analyser?

Quelque chose comme l'être s'offre à nous dans la compréhension de l'être, l'entente de l'être qui [illegible]

rapport à l'étant. Les différents comportements vis-à-vis de l'étant caractérisent en propre à leur tour un étant déterminé, celui que nous sommes: le *Dasein* humain. La compréhension de l'être qui rend d'abord possible toute attitude par rapport à l'étant lui appartient en propre. Plus nous déterminerons de manière adéquate et originaire cet étant dans sa structure ontologique, autrement dit plus nous le déterminerons ontologiquement, et plus sûrement serons-nous en mesure de concevoir la compréhension de l'être qui appartient structurellement au *Dasein*, plus nettement pourrons-nous poser la question de savoir ce qui rend possible cette compréhension de l'être en général. D'où, c'est-à-dire à partir de quel horizon prédonné comprenons-nous quelque chose comme être?

L'analyse de l'entente de l'être, du point de vue de sa compréhension spécifique, et de ce qui est compris en elle, c'est-à-dire de son intelligibilité, présuppose donc une analytique du *Dasein* orientée sur cette compréhension. Cette analytique a pour tâche de dégager la constitution de fond du *Dasein* humain en caractérisant le sens de son être. La *temporalité* (Zeitlichkeit) se dévoile, pour l'analytique ontologique du *Dasein*, comme la constitution originaire de l'être du *Dasein*. L'interprétation de la temporalité amène à comprendre et à concevoir le temps de manière plus radicale que cela n'a été possible jusqu'ici en philosophie. Le concept de temps, tel que nous le connaissons — celui dont traite traditionnellement la philosophie — n'est qu'un rejeton de la temporalité comme sens originaire du *Dasein*. S'il est vrai que la temporalité constitue le sens d'être du *Dasein* humain, et si la compréhension de l'être appartient à la constitution ontologique du *Dasein*, il faut alors que cette compréhension de l'être ne soit possible que sur la base de la temporalité. On peut entrevoir par là une éventuelle confirmation de la thèse suivante: le temps est l'horizon à partir duquel quelque chose comme l'être en général est intelligible. Nous interprétons l'être à partir du temps (*tempus*). Notre interprétation est une interprétation temporale. La problématique de fond de l'ontologie comme détermination du sens de l'être à partir du temps est donc celle de la *temporal-ité* (Temporalität)*.

L'ontologie — avons-nous dit — est la science de l'être. Mais l'être est toujours être d'un étant. De par son essence l'être est différent de l'étant. Comment doit-on envisager cette différence de l'être et de l'étant? Comment rendre compte de sa possibilité? Si l'être lui-même n'est pas un étant, comment appartient-il alors lui-même à l'étant, s'il est vrai que l'étant et lui seul *est*? Que signifie l'expres-

* « Temporal », « Temporalitët ». Cf. *S.u.Z.*, pp. 19, 23. Cf. aussi *infra* pp. [322], [324], [388-389], [429] sq. (*N.d.T.*)

sion : l'être *appartient* à l'étant? Répondre convenablement à cette question, voilà la présupposition fondamentale pour mettre en œuvre les problèmes de l'ontologie comme science de l'être. Nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'être. Il ne s'agit pas là d'une différenciation quelconque, mais c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie, et par suite de la philosophie elle-même, peut être conquis. Nous la désignons comme *dif-férence* (Differenz) *ontologique*, c'est-à-dire comme la scission (*Scheidung*) entre l'être et l'étant. C'est seulement en marquant cette différenciation — en grec κρίνειν —, qui n'est pas celle d'un étant par rapport à un autre étant, mais de l'être par rapport à l'étant, que nous entrons dans le champ de la problématique philosophique. C'est seulement grâce à cette attitude critique que nous demeurons dans le champ de la philosophie. C'est pourquoi l'ontologie ou la philosophie en général est, par opposition aux sciences ontiques, la science critique ou encore la science du monde à l'envers. Par cette différenciation de l'être par rapport à l'étant nous sortons en effet, de manière principielle, du domaine de l'étant. Nous allons au-delà, nous le transcendons. C'est pourquoi nous pouvons nommer aussi *science transcendantale* la science de l'être en tant que science critique, sans adopter pour autant, d'emblée, le concept kantien du transcendantal, mais en reprenant le terme dans son acception originelle et selon sa direction propre, restée peut-être encore obscure à Kant lui-même. Nous allons au-delà de l'étant pour parvenir à l'être. Dans ce dépassement, nous ne prétendons pas accéder à un étant qui se tiendrait *derrière* l'étant que nous connaissons, au sens d'un quelconque arrière-monde. La science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite de tel ou tel étant qui se tiendrait à l'arrière-plan de l'étant connu, mais le concept scientifique de métaphysique est identique au concept de philosophie en général, au sens de science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire d'ontologie. On voit facilement que la dif-férence ontologique ne peut être élucidée et nettement marquée pour la recherche ontologique que si le sens de l'être en général est expressément mis en lumière, c'est-à-dire si l'on montre comment la temporalité rend possible la distinction et la différenciation de l'être et de l'étant. C'est seulement en vertu de cette considération que la thèse kantienne : l'être n'est pas un prédicat réel, se laisse reconduire à son sens originaire et fonder de manière satisfaisante. 35

Tout étant est quelque chose [*aliquid*], c'est-à-dire qu'il a son *quid* et comme tel son *mode d'être* déterminé. Dans la première partie des

seconde thèse, que l'ontologie antique et celle du moyen âge ont formulé dogmatiquement comme allant de soi cette proposition, qu'à tout étant appartiennent un *quid est* et un *quomodo* (*essentia et existentia*). Pour nous, la question se pose de savoir s'il est possible de rendre raison, à partir du sens de l'être lui-même, autrement dit temporalement, du fait que chaque étant peut et doit avoir un *quid*, un τί et une possible modalité d'être. Ces déterminités — quiddité et mode d'être — appartiennent-elles, quand elles sont interprétées de manière suffisamment vaste, à l'être même? L'être « est »-il, en son essence, articulé d'après ces déterminations? Nous nous trouvons ainsi confrontés au *problème de l'articulation fondamentale de l'être**, c'est-à-dire à la question de la nécessaire *co-appartenance* du *quid-est* et du *quomodo*, de leur *commune appartenance unitaire à l'idée de l'être en général.*

Chaque étant a son mode d'être. La question est de savoir si ce mode d'être a pour tout étant le même caractère, comme le pensait l'ontologique antique et comme on l'a soutenu par la suite et jusqu'à maintenant, ou bien si certains modes d'être sont distincts les uns des autres. Quelles sont les modalités fondamentales de l'être? Sont-elles multiples? Comment cette diversité de guises est-elle possible et comment est-elle intelligible à partir du sens de l'être en général? Questions qui se laissent résumer dans le *problème des modifications possibles de l'être et de l'unité de sa diversité.*

Chaque étant auquel nous nous rapportons se laisse advoquer et évoquer à travers un: « *il est* » tel ou tel, et cela indépendamment de son mode d'être particulier. L'être d'un étant vient à notre rencontre dans la compréhension de l'être. La compréhension est ce qui d'abord met-au-jour (*aufschliesst*) quelque chose comme l'être ou encore, comme nous le disons, ce qui le révèle. Etre « il n'y a » qu'avec la révélation (*Erschlossenheit*) spécifique qui caractérise la compréhension de l'être. La révélation d'une chose, c'est ce que nous nommons sa vérité. Voilà l'authentique concept de la vérité tel qu'il se fait jour déjà dans l'Antiquité. Etre il n'y a que si la révélation, c'est-à-dire la vérité a lieu. Mais il n'y a de vérité que si existe un étant qui met-au-jour, autrement dit qui révèle de telle sorte que le révéler lui-même appartienne au mode d'être de cet étant. Nous sommes nous-mêmes un étant de ce genre. Le *Dasein* existe dans la vérité. Au *Dasein* appartient essentiellement un monde ouvert, et du même coup l'ouverture et la compréhension de soi-même. Le *Dasein* est conformément à l'essence de son existence « dans » la vérité, et c'est uniquement pour cette raison qu'il a la possibilité d'être « dans » la non-vérité. Etre il n'y a que si la vérité, c'est-à-dire le

* *Grundartikulation des Seins*. Cf. *infra* pp. [109], [170] sq. (*N.d.T.*)

Dasein existe*. Telle est l'unique raison pour laquelle l'advocabilité de l'étant est non seulement possible, mais encore à chaque fois et dans certaines limites nécessaire, à supposer que le *Dasein* existe. Nous résumons ces questions relatives à la connexion de l'être et de la vérité dans le *problème du caractère véritatif de l'être* (veritas transcendentalis).

Voilà pourquoi nous avons distingué quatre groupes de problèmes qui forment le contenu de la seconde partie de ces leçons: le problème de la différence ontologique, le problème des possibles modifications de l'être en ses guises d'être, le problème du caractère véritatif de l'être**. A ces quatre problèmes fondamentaux correspondent les quatre thèses qui sont examinées de manière préparatoire dans la première partie; ou plus précisément, c'est dans la seconde partie, après l'élucidation des problèmes de fond, qu'il apparaîtra, rétrospectivement, que les problèmes dont nous traitons à titre préliminaire dans la première partie, en prenant pour fil conducteur les thèses précitées, n'ont pas été choisis arbitrairement, mais résultent de la systématicité interne du problème de l'être en général.

§ 5. LE CARACTÈRE MÉTHODIQUE DE L'ONTOLOGIE. LES TROIS ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX DE LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE.

La mise en œuvre concrète des recherches ontologiques dans les deux premières parties nous ouvrira un aperçu sur la manière dont procèdent les recherches phénoménologiques. Ce qui nous amènera à poser la question du caractère méthodique de l'ontologie. Nous parviendrons ainsi à la troisième partie de ces leçons: la méthode scientifique de l'ontologie et l'idée de phénoménologie.

Ce qui caractérise et distingue d'emblée la méthode de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie en général, c'est qu'elle n'a rien de commun avec la méthode d'aucune des autres sciences qui toutes, en tant que sciences positives, traitent de l'étant. L'analyse du caractère de vérité de l'être montre cependant que l'être lui aussi se fonde pour ainsi dire dans un étant déterminé, à savoir le *Dasein*. Etre il n'y a que s'il y a compréhension de l'être, c'est-à-dire si le *Dasein* existe. Cet étant revendique par conséquent, dans la problématique de l'ontologie, un primat insigne qui s'annonce à travers toutes les dis-

* Cf. *S.u.Z.*, 226 D, 230 B. (*N.d.T.*)

** Seul le premier groupe de problèmes sera effectivement abordé dans le cours de 1927. (*N.d.T.*)

cussions au sujet des problèmes ontologiques fondamentaux, et principalement à travers la question fondamentale du sens de l'être en général. Pour élaborer cette question, et y répondre, une analytique générale du *Dasein* est d'abord requise. L'ontologie a donc pour discipline fondamentale l'analytique du *Dasein*. Ce qui a également pour conséquence que l'ontologie ne se laisse pas fonder de manière purement ontologique. Sa propre possibilisation est renvoyée à un étant, à quelque chose d'ontique: le *Dasein*. L'ontologie a un *fundamentum* ontique, qui d'ailleurs ne cesse de transparaître d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, et se manifeste par exemple déjà à travers cette déclaration aristotélicienne: la science première, la science de l'être est théologie. La philosophie, dans ses possibilités et ses destinées, dans la mesure où elle est l'œuvre de la liberté du *Dasein* de l'homme, demeure rivée à son existence, c'est-à-dire à la temporalité et par là à l'historicité, en un sens plus originel que toute autre science. La *première tâche* d'une élucidation du caractère scientifique de l'ontologie est donc de *mettre en évidence son* fundamentum *ontique* et de caractériser cette fondation (*Fundierung*).

Il lui faut ensuite marquer dans ses traits distinctifs le mode de connaissance requis par l'ontologie, en tant que science de l'être, *en dégageant les structures méthodiques de la différenciation transcendantale-ontologique*. Dans l'Antiquité, il est apparu très tôt que l'être et ses déterminités sont, d'une certaine manière, sous-jacents à l'étant qu'ils précèdent comme ce qui est premier, πρότερον. Ce caractère de priorité de l'être par rapport à l'étant est désigné terminologiquement sous le titre d'*a priori*, d'*apriorité*. L'être en tant qu'*a priori* est antérieur à l'étant. Mais le sens de cet *a priori*, autrement dit le sens de cette antériorité n'a pas été élucidé jusqu'à présent. On ne pose en effet jamais la question de savoir pourquoi les déterminations ontologiques ainsi que l'être lui-même doivent nécessairement avoir ce caractère de priorité, et comment celle-ci est possible. L'antériorité est une détermination temporelle, mais c'est une détermination qui n'appartient pas à l'ordre du temps tel que nous le mesurons avec des horloges, elle relève au contraire du « monde à l'envers ». C'est pour cette raison que l'antériorité caractéristique de l'être est comprise par le sens commun comme ce qui est *postérieur*. Seule l'interprétation de l'être à partir de la temporalité peut faire comprendre pourquoi et comment ce caractère de priorité, cette apriorité, va de pair avec l'être. Le caractère *a priori* de l'être et de toutes les structures ontologiques exige par conséquent un type d'accès spécifique et un mode déterminé d'appréhension de l'être: la *connaissance apriorique*.

Les éléments fondamentaux qui appartiennent à la connaissance apriorique constituent ce que nous nommons la *phénoménologie*.

Phénoménologie, tel est l'intitulé de la méthode de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie scientifique. La phénoménologie, si elle se comprend correctement, est un concept de méthode. Il est par conséquent immédiatement exclu qu'elle doive énoncer des thèses, à contenu déterminé, sur l'étant, ou qu'elle défende un soi-disant « point de vue ».

Nous n'entrerons pas ici dans l'examen des représentations qui ont cours aujourd'hui à propos de la phénoménologie, et auxquelles elle a pu donner en partie prétexte. Qu'il nous suffise d'évoquer un exemple. On a dit que mon travail philosophique était de la phénoménologie catholique. C'est sans doute parce que je suis persuadé que des penseurs comme Thomas d'Aquin ou Duns Scot entendaient quelque chose à la philosophie, peut-être même davantage que certains modernes. Cependant le concept de phénoménologie catholique est encore plus inepte que celui de mathématiques protestantes. La philosophie en tant que science de l'être se distingue principiellement, par sa méthode, de toutes les autres sciences. Les différences de méthode entre les mathématiques par exemple et la philologie ne sont pas aussi grandes que celles qui séparent mathématiques et philosophie, ou philologie et philosophie. L'importance de la différence entre les sciences positives, dont font partie les mathématiques et la philologie, et la philosophie ne se laisse absolument pas mesurer quantitativement. Dans l'ontologie, c'est grâce à la méthode phénoménologique qu'il convient d'appréhender l'être et de le concevoir. Profitons-en pour souligner que, si la phénoménologie est aujourd'hui bien vivante, ce qu'elle cherche et ce à quoi elle tend étaient déjà vivants dès le début dans la philosophie occidentale.

L'être doit être saisi et thématisé. L'être est à chaque fois être de l'étant, et il n'est par conséquent accessible de prime abord qu'à partir de l'étant. Il faut donc que le regard phénoménologique, dans son appréhension, se dirige aussi sur l'étant, mais de telle sorte que par là l'être de cet étant ressorte et parvienne à une possible thématisation. L'appréhension de l'être, c'est-à-dire la recherche phénoménologique, vise bien d'abord et nécessairement à chaque fois l'étant, mais pour être aussitôt *dé-tournée décidément* de cet étant *et reconduite à son être*. L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par l'expression de *réduction phénoménologique*. Nous nous rattachons par là, quant à sa littéralité, à un terme central de la phénoménologie husserlienne, mais non quant à l'affaire elle-même. *Pour Husserl*, la réduction phénoménologique, telle qu'il l'a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideen* de 1913, est la méthode destinée à reconduire le

dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendantale de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélats de la conscience. *Pour nous*, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant — quelle que soit sa détermination — à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de la modalité de son être-à-découvert). La méthode phénoménologique, comme toute méthode scientifique, se développe et se transforme en fonction du progrès qu'elle a permis d'accomplir dans l'accès aux choses. La méthode scientifique n'est jamais une simple technique. Dès qu'elle le devient, elle déchoit de sa propre essence.

Mais la réduction phénoménologique, dans la mesure où elle reconduit le regard de l'étant à l'être, n'est pas encore l'élément unique, ni même central de la méthode phénoménologique. Une telle réduction du regard, de l'étant à l'être, exige en effet du même coup de se porter positivement vers l'être lui-même. La simple aversion n'est qu'une attitude méthodique de sens négatif, et elle n'a pas seulement besoin d'un complément positif, mais elle requiert expressément une in-duction, autrement dit une duction en direction de l'être. L'être n'est jamais accessible comme l'étant, nous ne le trouvons jamais simplement là-devant, mais, comme nous aurons à le montrer, il doit toujours être porté au regard dans un libre projet. Le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommons *construction phénoménologique*.

40 Mais même avec cette dernière, la méthode phénoménologique n'est pas encore complète. Comme nous l'avons vu, le projet de l'être s'accomplit dans un retour réductif à partir de l'étant. La considération ontologique part de l'étant. Ce point de départ est naturellement à chaque fois déterminé par l'expérience facticielle de l'étant et le cercle des expériences possibles appartenant à chaque fois à un *Dasein* facticiel, autrement dit par la situation historique de la recherche philosophique. L'ensemble de l'étant, ainsi que certaines régions ontiques déterminées ne sont pas toujours accessibles de la même manière pour tous, et même lorsque l'étant est accessible dans le cercle de l'expérience, la question subsiste encore de savoir si, dans l'expérience naïve et vulgaire, cet étant est déjà compris de manière appropriée à son mode d'être spécifique. Parce que le *Dasein*, dans son existence propre, est historial, les possibilités d'accès à l'étant lui-même, tout comme les modalités de son interprétation, sont multiples et varient en fonction des différentes situations historiques. Un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie montre en effet que très tôt furent découvertes de multiples régions de l'étant: nature, espace, âme, sans que pour autant celles-ci aient pu être conçues dans leur être spécifique. Déjà dans l'Antiquité un concept-moyen de l'être se fait jour, susceptible de s'appliquer à l'interprétation de tout étant, à quelque domaine de l'être qu'il appartienne et quelles que soient ses modalités ontologiques, sans que l'être lui-même, dans sa spécificité, ait jamais pu être expressément délimité et problématisé structurellement. Ainsi Platon a très bien vu que l'âme, et son *logos*, constitue un étant différent de l'étant sensible. Mais il n'était pas en mesure de délimiter le mode d'être spécifique de cet étant par rapport au mode d'être de quelque autre étant ou non-étant; pour Platon comme pour Aristote et tous ceux qui viennent après lui jusqu'à Hegel, et *a fortiori* pour la postérité hégélienne, toutes les recherches ontologiques se meuvent dans un concept-moyen de l'être en général. La recherche phénoménologique que nous menons à présent est elle aussi déterminée par sa situation historique et par là même par certaines possibilités d'accès à l'étant, ainsi que par la tradition issue de la philosophie du passé. La consistance des problèmes fondamentaux issus de la tradition philosophique garde aujourd'hui encore une stabilité et une efficace telle que l'on ne saurait surestimer les effets de cette tradition. Il en résulte que toute élucidation philosophique, si radicale soit-elle en recommençant à nouveaux frais, demeure pénétrée de concepts reçus en héritage et par conséquent d'horizons et de perspectives également reçus; il n'est pas du tout certain que ces derniers proviennent originairement et authentiquement du domaine ontologique et de la constitution d'être qu'ils prétendent concevoir. L'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire la construction réductrice de l'être, implique donc nécessairement une *destruction*, autrement dit une dé-construction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. C'est seulement par cette destruction que l'ontologie peut phénoménologiquement s'assurer pleinement de l'authenticité de ses concepts.

41 Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique: réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance. La construction philosophique est nécessairement destruction, c'est-à-dire dé-construction, accomplie à travers un retour historique à la tradition, de ce qui est transmis; cela ne signifie aucunement négation de la tradition ni condamnation frappant celle-ci de nullité, mais au contraire appropriation positive de cette tradition. Parce que la destruction appartient à la construction, la connaissance philosophique est du même coup, de par son essence, connaissance historique, en un certains sens. « L'histoire de la philosophie » — comme on dit — appartient donc au concept de

philosophie comme science, au concept de recherche phénoménologique. L'histoire de la philosophie n'est pas un quelconque appendice de l'enseignement philosophique qui peut fournir à l'occasion une matière d'examen facile à dominer, ou qui permet de jeter un coup d'œil sur la manière dont les choses se présentaient dans le passé, mais la connaissance philosophique ne fait qu'un avec la connaissance historique, de telle sorte que le style de connaissance historique propre à la philosophie, conformément à son concept, se distingue de toute autre connaissance scientifique de l'histoire.

Après avoir ainsi caractérisé la méthode de l'ontologie, il devient possible de définir l'idée de phénoménologie au sens de la démarche scientifique de la philosophie. Nous obtiendrons du même coup la possibilité de délimiter plus concrètement le concept de philosophie. Ainsi nos ultimes considérations, dans la troisième partie, nous ramèneront au début de ces leçons.

§ 6. PLAN DU COURS.

Le mouvement de pensée de ce cours se divisera en *trois parties*:

I) Discussion phénoménologico-critique de quelques thèses traditionnelles sur l'être.

II) La question ontologique fondamentale du sens de l'être en général. Structures et modalités fondamentales de l'être.

III) La méthode scientifique de l'ontologie et l'idée de phénoménologie.

La première partie se décompose en *quatre chapitres*:

1) La thèse kantienne: l'être n'est pas un prédicat réel.

2) La thèse de l'ontologie médiévale, remontant à Aristote: le *quid-est* (essence) et l'*existentia* (l'être-subsistant) appartiennent à l'être de l'étant.

3) La thèse de l'ontologie moderne: les modalités fondamentales de l'être sont l'être de la nature (*res extensa*) et l'être de l'esprit (*res cogitans*).

4) La thèse de la logique: tout étant, quel que soit son mode d'être respectif, peut être abordé et discuté grâce au « est ». L'être de la copule.

La seconde partie se subdivise à son tour en *quatre points*:

1) Le problème de la dif-férence ontologique (différence de l'être et de l'étant).

2) Le problème de l'articulation fondamentale de l'être (*essentia-existentia*).

3) Le problème des modifications possibles de l'être et le problème de l'unité de sa diversité.

4) Le caractère véritatif de l'être.

La troisième partie se subdivise aussi en *quatre chapitres*:

1) Le *fundamentum* ontique de l'ontologie et l'analytique du *Dasein* comme ontologie-fondamentale.

2) L'apriorité de l'être — possibilité et structure de la connaissance *a priori*.

3) Les éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique: réduction, construction, destruction.

4) L'ontologie phénoménologique et le concept de philosophie.

PREMIÈRE PARTIE

Discussion phénoménologique de quelques thèses traditionnelles sur l'être

45

CHAPITRE PREMIER

La thèse kantienne: l'être n'est pas un prédicat réel.

§ 7. La teneur de la thèse kantienne.

Kant expose sa thèse — l'être n'est pas un prédicat réel — à deux reprises. D'abord dans un bref opuscule de 1763: *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Ce texte appartient à la période dite « précritique » de Kant, c'est-à-dire à la période antérieure à la *Critique de la raison pure* qui date de 1781. Le texte se divise en trois parties. Notre thèse est traitée dans la première partie, où sont discutées les questions fondamentales, réparties en quatre considérations: 1) « de l'existence en général »; 2) « de la possibilité interne en tant qu'elle suppose une existence »; 3) « de l'existence absolument nécessaire »; 4) « fondement d'une démonstration de l'existence de Dieu ».

Kant revient à nouveau sur cette thèse dans la « Logique transcendantale » de sa *Critique de la raison pure* (1re édition 1781, 2e édition 1787). Nous citerons dorénavant la seconde édition (B). La « Logique transcendantale » ou encore, comme nous pouvons dire aussi, l'ontologie de la nature, se divise en deux parties: l'« analytique transcendantale » et la « dialectique transcendantale ». C'est dans cette dernière partie, livre II, chapitre III, section 4 (B 620 sq.), que Kant revient sur la thèse qu'il avait déjà examinée dans l'*Unique fondement.* Cette section est intitulée: « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu ».

47 Dans ces deux passages, dans l'*Unique fondement*, comme dans la *Critique*, le traitement de la thèse va dans le même sens. En vue d'une présentation détaillée de celle-ci, nous nous référerons à ces deux textes. Nous citerons, en le résumant, l'*Unique fondement*, d'après l'édition de Ernst Cassirer, mais aussi la *Critique.* Avant

d'expliciter la teneur de la thèse kantienne, il nous faut d'abord caractériser brièvement le contexte exact à l'intérieur duquel, dans ces deux passages, la thèse est discutée.

Une remarque terminologique générale s'impose tout d'abord. Kant parle, comme l'atteste le titre de son opuscule, d'une démonstration de l'*existence de Dieu.* Il parle également de l'*existence des choses* hors de nous, de l'*existence de la nature.* Ce concept d'existence [*Dasein* — être-là] correspond au terme scolastique *existentia.* Kant emploie souvent aussi au lieu de *Dasein* le mot *« Existenz »*-existence, « effectivité ». Notre usage terminologique est tout à fait différent, et, comme on le verra, bien-fondé. Ce que Kant nomme *Dasein* ou *Existenz* et que la scolastique nommait *existentia*, nous le désignerons terminologiquement par l'expression *Vorhandensein* (être-subsistant) ou *Vorhandenheit* (présence-subsistante)*. C'est ainsi que nous nommons le mode d'être des choses de la nature, au sens le plus large du terme. Le choix de cette expression devra être justifié, dans le cours de ces leçons, d'après le sens spécifique du mode d'être qui requiert précisément ces termes de *Vorhandenes* (subsistant), *Vorhandenheit* (subsistance). Sur ce point Husserl se rattache terminologiquement à Kant, et emploie en conséquence le concept de *Dasein* au sens du *Vorhandensein.* Le mot *Dasein* au contraire ne désigne plus, pour nous, comme pour Kant, le mode d'être des réalités naturelles; il ne désigne absolument aucun mode d'être, mais cet étant déterminé que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein humain.* Nous sommes à chaque fois un *Dasein.* Cet étant, le *Dasein*, a comme tout étant, un mode d'être spécifique. C'est ce mode d'être spécifique que nous nommons terminologiquement *existence.* Il faut noter que l'existence — la formule: le *Dasein* existe — ne constitue pas l'unique détermination de la manière d'être qui est la nôtre. Nous verrons que cette détermination est triple**, même si elle s'enracine dans l'existence en un sens spécifique. Pour Kant comme pour la scolastique, l'existence est le mode d'être des choses de la nature, pour nous en revanche l'existence est le mode d'être du *Dasein.* On peut donc dire par exemple: un corps n'existe jamais, mais il est présent-subsistant. Inversement, le *Dasein* — nous-mêmes —, nous ne sommes jamais présents-subsistants, mais le *Dasein* existe. Cependant *Dasein* et corps, qu'ils existent ou soient subsistants, sont à chaque fois étants. Par conséquent tout étant n'est pas un présent-subsistant, et à l'inverse tout ce qui n'est pas présent-subsistant n'est pas non plus par là même non-étant; il peut

* Cf. avant-propos du traducteur p. 12. (*N.d.T.*)

** Cf. plus loin, § 13. (*N.d.T.*)

exister ou, comme nous verrons, persister (*bestehen*), ou avoir encore un autre mode d'être.

Il faut également distinguer soigneusement du concept kantien d'existence, qui équivaut à celui d'être-subsistant, en tant que manière d'être des choses, et de notre usage terminologique de *Vorhandenheit*, le concept scolastico-kantien de *realitas.* Ce dernier terme signifie aussi bien chez Kant que dans la scolastique à laquelle il renvoie, non pas ce que l'on entend aujourd'hui couramment sous le concept de réalité, quand on parle par exemple de la réalité du monde extérieur. On emploie aujourd'hui le mot réalité pour signifier aussi bien l'effectivité, l'existence que le *Dasein* au sens du *Vorhandensein* — de l'être-présent-subsistant. Tout autre, comme nous le verrons, est le concept kantien de réalité. De sa bonne compréhension dépend la compréhension de la thèse: l'être n'est pas un prédicat réel.

Avant d'entrer dans l'interprétation de cette thèse, il nous faut encore caractériser brièvement le contexte exact dans lequel elle apparaît. Il saute immédiatement aux yeux dès le titre du premier ouvrage cité, et ressort aussi bien de l'intitulé de la section en question de la *Critique de la raison pure.* Il s'agit de la démonstration de l'être-là, de l'existence, de l'effectivité de Dieu, ou, comme nous disons, de sa *Vorhandenheit*, de sa présence-subsistante. Nous sommes immédiatement confrontés à ce fait surprenant que Kant examine le concept le plus universel de l'être en général là où précisément il traite de la cognoscibilité d'un étant tout à fait déterminé et insigne, celle de Dieu. Mais pour qui connaît l'histoire de la philosophie (l'ontologie), le fait est d'autant moins surprenant qu'il montre clairement comment Kant se situe d'emblée dans la grande tradition de l'ontologie antique et scolastique. Dieu est l'étant suprême, *summuns ens*, l'étant le plus parfait, *ens perfectissimum.* Ce qui *est* le plus parfaitement est assurément ce qui, de la manière la plus appropriée, peut être pris comme l'étant exemplaire sur lequel lire l'idée de l'être. Dieu n'est pas seulement l'exemple ontologique fondamental pour l'être d'un étant, mais il est en même temps le fondement originaire de tout étant. L'être de l'étant non divin, créé, doit nécessairement être compris à partir de l'être de l'étant suprême. Ce n'est donc pas un hasard si la science de l'être s'oriente, de manière privilégiée, sur l'étant *qua* Dieu. A tel point que déjà Aristote nommait θεολογία la πρώτη φιλοσοφία, la philosophie première[1]. Il faut naturellement tenir compte ici du fait que ce concept de théologie n'a rien à voir avec le concept actuel de théologie

1. Aristote, *Mét.*, E 1, 1026 *a* 19; K 7, 1064 *b* 3.

chrétienne, au sens d'une science positive. Elles n'ont en commun que le terme. Cette orientation de l'ontologie sur l'idée de Dieu a eu une importance capitale pour toute l'histoire et le destin ultérieur de l'ontologie. Nous n'avons pas d'abord à nous occuper ici de la légitimité de cette orientation. Il nous suffit de noter que le fait que Kant examine le concept d'être ou d'existence dans le contexte de la possibilité de la connaissance de Dieu, n'a en lui-même rien de très surprenant. Il s'agit très précisément ici pour Kant du problème de la possibilité de ce qu'il nomme, pour la première fois, la preuve ontologique de Dieu. Ici se manifeste ce trait singulier, sur lequel nous butons toujours à nouveau en philosophie, avant Kant, mais aussi dans la philosophie post-kantienne, et surtout chez Hegel, que le problème de l'être en général se rattache très étroitement au problème de Dieu, de la détermination de son essence et de la démonstration de son existence. Nous ne pouvons pas envisager à présent la question de savoir sur quoi se fonde cette connexion singulière et qui ne va pas du tout de soi; cela exigerait en effet d'examiner les assises fondamentales de la philosophie et de la métaphysique antiques. Or cet état de choses se retrouve chez Kant aussi, et c'est bien la preuve, même si elle est d'abord tout à fait extrinsèque, que la problématique kantienne se déploie encore entièrement dans les voies de la métaphysique traditionnelle. Dans les passages que nous évoquerons, Kant traite donc de la possibilité de la preuve ontologique. Celle-ci a pour caractéristique de prétendre conclure l'existence de Dieu à partir de son *concept*. La science philosophique qui s'efforce d'établir quelque chose au sujet de l'étant de manière dogmatique d'après de purs concepts, c'est, selon Kant, l'ontologie ou, en termes traditionnels, la métaphysique. C'est pourquoi Kant qualifie d'ontologique cette preuve qui s'appuie sur le concept de Dieu, « ontologique » étant ici quasiment synonyme de dogmatique ou de métaphysique. Kant lui-même ne nie pas la possibilité de la métaphysique, mais il est précisément en quête d'une métaphysique scientifique, d'une ontologie scientifique dont il détermine l'idée comme système de la philosophie transcendantale.

La preuve ontologique de l'existence de Dieu est déjà ancienne. On a l'habitude de la faire remonter à Anselme de Cantorbéry (1033-1109). Anselme a présenté sa preuve dans un court traité intitulé: *Proslogium seu alloquium de Dei existentia*. Le véritable centre de la démonstration est exposé dans le chapitre III: *Proslogium de Dei existentia*. Dans la littérature secondaire on nomme encore couramment cette démonstration: la preuve scolastique de l'existence de Dieu. Le qualificatif est cependant inexact, dans la mesure où, dans la scolastique médiévale, la validité et le bien-fondé de cette démonstration ont été maintes fois mis en question. Ce n'est pas Kant, mais Thomas d'Aquin qui le premier a contesté la validité de cette preuve qu'admettaient Bonaventure et Duns Scot. Cependant la réfutation kantienne de la possibilité de la preuve ontologique de l'existence de Dieu est beaucoup plus radicale et fondamentale que celle de saint Thomas.

La principale caractéristique de cette preuve réside en ce qu'elle part du concept de Dieu pour en déduire son existence. Au concept, à l'idée de Dieu appartient cette détermination: il est l'étant le plus parfait, l'*ens perfectissimum*. L'étant le plus parfait est celui auquel ne saurait faire défaut aucune déterminité positive possible; celui auquel revient de plein droit toute déterminité positive selon un mode infiniment parfait. Il n'y a aucune déterminité positive que l'étant le plus parfait — concept sous lequel nous pouvons penser Dieu — puisse ne pas posséder. Toute privation est d'emblée exclue d'après le concept de cet étant. Il appartient également ou même principalement à la perfection de l'*étant* le plus parfait d'*être*, autrement dit d'exister. Dieu n'est pas *ce qu'*il est, conformément à son essence, à titre de plus parfait, s'il n'existe pas. Il s'ensuit donc du concept de Dieu qu'il existe. Ce que dit la preuve: quand Dieu est pensé conformément à son essence, c'est-à-dire à son concept, son existence doit nécessairement être co-pensée. La question qui se présente immédiatement est la suivante: de ce que nous devions *penser* Dieu comme existant, son existence s'ensuit-elle purement et simplement? Nous ne pouvons pas retracer ici l'origine de cette preuve qui, par-delà Anselme, remonte à Boèce et à Denys l'Aréopagite, c'est-à-dire au néo-platonisme, ni aborder ses différentes transformations et les multiples prises de position qu'elle a suscitées dans l'histoire de la philosophie. Nous voulons simplement caractériser en passant la position de saint Thomas dans la mesure où elle est susceptible de faire ressortir, par comparaison, la force de la réfutation kantienne.

Thomas d'Aquin expose et critique la possibilité de la preuve ontologique — qu'il ne nomme pas encore ainsi — à quatre reprises: 1° dans son *Commentaire aux Sentences* de Pierre Lombard (*In Sent.* I, *dist.* 3, *qu.* 1, *a.* 2 *ad* 4^{m}); 2° dans la *Somme Théologique*, Ia, *qu.* 2, *a.* 1; 3° dans la *Somme contre les Gentils*, I, *cap.* 10-11; 4° dans le *De Veritate*, *qu.* 10, *art.* 12. Ce dernier exposé est sans doute le plus clair. Dans ce passage Thomas pose la question suivante: *Utrum deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse*; « est-ce que Dieu est par soi et en soi-même connu de l'esprit humain, comme le sont les premiers principes de la démonstration ⟨principe d'identité, principe de contradiction⟩, qui ne peuvent être pensés comme n'étant pas? » Thomas demande: Est-ce que nous connaissons, à l'aide du concept de Dieu, son existence, de telle

sorte qu'il ne puisse pas ne pas exister? Le § 10 répond: *Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum.* Dans l'exposé de saint Thomas quelque chose comme un prédicat apparaît également, tout comme dans la thèse kantienne: l'être n'est pas un prédicat réel. « Pour que quelque chose soit connu en soi, intelligible de soi-même, rien d'autre n'est requis sinon que le prédicat qui est énoncé de l'étant en question, soit *de ratione subjecti* — qu'il appartienne à la définition du sujet. » *Ratio* est ici synonyme d'*essentia* ou de *natura*, ou encore, comme nous le verrons, de réalité. Dans ce cas, le sujet ne peut en effet être pensé indépendamment de ce qui se révèle dans le prédicat. Mais pour avoir une connaissance de ce genre — celle que Kant nommera plus tard connaissance analytique —, c'est-à-dire une connaissance telle que les déterminations d'une *res* puissent être tirées immédiatement de son essence, il est nécessaire que nous soit connue la *ratio subjecti*, le concept de la *res*. Quant à la démonstration de l'existence de Dieu, cela signifie que le concept de Dieu, autrement dit la totalité de son essence doit nous être intelligible. *Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas*: mais comme la quiddité de Dieu — ce qu'il est, son essence — ne nous est pas connue, autrement dit, comme Dieu, pour nous, n'est pas évident dans son essence, mais a besoin d'être manifesté à travers l'expérience de ce qui est créé par lui, la démonstration de l'existence de Dieu à partir de son concept manque d'un point de départ suffisamment assuré.

Pour saint Thomas la preuve ontologique de l'existence de Dieu est impossible parce que nous ne sommes pas en mesure d'exposer de nous-mêmes le pur concept de Dieu qui nous permettrait de manifester la nécessité de son existence. Kant, comme nous le verrons, en faisant porter sa critique de l'argument ontologique sur un autre point, touche le véritable nerf de la preuve et ainsi pour la première fois lui ôte son ressort.

Pour apercevoir encore plus nettement le point d'attaque de la critique kantienne de l'argument ontologique, donnons à la preuve la structure formelle d'un syllogisme:

Majeure: Dieu est, de par son concept, l'étant le plus parfait.

Mineure: Au concept de l'étant le plus parfait appartient l'existence. 52

Conclusion: Donc Dieu existe.

Kant ne conteste pas que Dieu soit, de par son concept, l'étant le plus parfait, et il ne nie pas davantage l'existence de Dieu. Du point de vue de la forme syllogistique, cela signifie que Kant maintient la majeure et la conclusion de la preuve. S'il combat pourtant l'argument, son attaque ne peut donc porter que sur la mineure: l'existence, l'être-là appartient au concept de l'étant le plus parfait. La thèse de Kant, dont l'interprétation phénoménologique est ici notre thème, n'est rien d'autre que la négation principielle de la possibilité de l'énoncé formulé dans la mineure de l'argument ontologique. La thèse kantienne: l'être, ou encore l'être-là n'est pas un prédicat réel, n'affirme pas seulement que l'existence peut ne pas appartenir au concept de l'étant le plus parfait, et que nous ne pouvons pas la reconnaître comme en faisant partie (Thomas), mais la thèse va plus loin. Elle affirme de manière principielle que quelque chose comme l'être-là et l'existence n'appartiennent en rien à la déterminité d'un concept.

Montrons tout d'abord comment Kant justifie sa thèse. On verra par là comment il clarifie le concept d'existence et d'être-là, de *Vorhandenheit*, d'être-subsistant, dans l'acception que nous donnons à ce terme.

La première partie de l'*Unique fondement* se divise en quatre considérations, dont la première traite « de l'être-là en général ». Cette considération envisage trois thèses ou trois questions: 1° « Pour aucune chose l'être-là n'est prédicat ou détermination »; 2° « L'être-là est la position absolue d'une chose et se distingue par là de tout autre prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais posé que de manière seulement relative à une autre chose »; 3° « Puis-je dire que dans l'être-là il y a plus que dans la simple possibilité? »

La première proposition: « Pour aucune chose l'être-là n'est prédicat ou détermination », caractérise négativement l'essence de l'être-là. La seconde détermine positivement le sens ontologique de l'être-là: être-là égale position absolue. La question qui est posée en troisième lieu, fait état de l'élucidation contemporaine du concept d'être-là, telle qu'elle a été proposée par Wolff et par son école, et d'après laquelle l'être-là, c'est-à-dire l'existence, signifie le *complementum possibilitatis*; la réalité-effective d'une chose, son être-là, son existence est le complément de sa possibilité.

53 La même thèse se trouve exposée à nouveau de manière plus concise dans la *Critique de la raison pure*[2]. La première proposition de l'*Unique fondement* coïncide avec cette proposition de la *Critique* que nous avons retenue comme formulation de la première thèse, et dont l'énoncé complet est le suivant: « Etre n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose [*aliquid*] qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. » Proposition immédia-

2. Kant, K. r. V. B 626 [illegible]

tement suivie par cette autre, qui détermine positivement l'essence de l'être et de l'être-là, et coïncide de la même façon avec la seconde proposition de l'*Unique fondement*: être « est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi-même ». Entre l'être en général et l'être-là aucune distinction n'est faite tout d'abord.

Commençons par examiner la signification de la *thèse négative*: être n'est pas un prédicat réel, ou encore, comme Kant le dit aussi, être n'est absolument pas prédicat d'une chose. Etre n'est pas un prédicat *réel*, cela signifie qu'il n'est pas prédicat d'une *res**. Il n'est jamais prédicat, mais simple position. Pouvons-nous dire de l'existence, de l'être-là qu'il n'est absolument pas prédicat? Le prédicat désigne ce qui est énoncé dans une énonciation (un jugement). Etre-là, existence sont pourtant énoncés quand je dis: Dieu existe ou, selon notre terminologie, « la montagne est là-devant (*vorhanden*) ». Etre présent là-devant et exister sont pourtant bien *énoncés* dans ce cas. C'est en effet ce qui apparaît, et Kant lui-même souligne que « cette proposition 〈*sc.* pour aucune chose l'être-là n'est prédicat〉 paraît étrange et absurde, mais elle est indubitablement certaine »[3].

Qu'en est-il de la question de savoir si l'existence est ou non énoncée, si elle est ou non prédicat? Comment Kant détermine-t-il l'essence de la prédication? Le concept formel de l'énonciation est d'après Kant la liaison de quelque chose avec quelque chose. Pour lui, l'action fondamentale de l'entendement est la synthèse: « je lie ». Cette caractérisation de l'essence de l'énonciation est une détermination purement formelle, ou encore, comme Kant le dit aussi, une caractérisation (logico-formelle), dans laquelle on fait abstraction de *ce qui* se trouve ainsi relié à autre chose. Le prédicat est à chaque fois quelque chose de déterminé, de matériel. Or la logique formelle ne thématise que la forme de la proposition en général: relation, liaison, séparation. Elle fait abstraction — disons-nous — de la réal-ité interne (*Sachhaltigkeit*) du prédicat, comme de celle du sujet. Il s'agit d'une caractérisation logique de l'énoncé eu égard à sa forme la plus vide, c'est-à-dire formellement à titre de relation de quelque chose avec quelque chose ou de liaison des deux.

En nous orientant ainsi sur le concept logico-formel de la prédication et du prédicat, nous ne pouvons pas encore décider si l'existence et l'être-là sont un prédicat. Car l'existence, l'être-là a une teneur déterminée, elle dit quelque chose [*aliquid*]. Il faut par conséquent

3. Kant, *Beweisgrund, Werke* (Cassirer), t. II, p. 76 [trad. fr. Pléiade, p. 325].

* Cf. avertissement du traducteur, pp. 11-12, sur la traduction de *real*, *Realität*. N.d.T.)

poser la question de manière plus précise: l'existence, l'être-là est-il un prédicat réel ou, comme le dit Kant d'un mot, une *détermination* (Bestimmung)? La détermination est, dit-il, un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet, qui lui *sur*-vient et l'enrichit. La détermination, le prédicat doit nécessairement ne pas être déjà contenu dans le concept. La détermination est un prédicat réel qui enrichit la teneur de la *res* (*Sache*). Il faut d'emblée bien établir ce concept de réel et de réalité, si nous voulons comprendre exactement la thèse kantienne selon laquelle l'être-là n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire une détermination ayant trait à la teneur-de-*res* (*Sachgehalt*) d'une chose. Le concept de réalité et de réel n'a pas chez Kant la signification qu'on lui donne aujourd'hui le plus souvent, quand on parle de la réalité du monde extérieur, ou du « réalisme » à propos de théorie de la connaissance. Réalité ne signifie pas la même chose qu'effectivité, être-là, existence ou *Vorhandenheit* — être-subsistant. Elle n'est pas identique à l'être-là, même si Kant emploie parfois le concept de « réalité-objective » pour celui d'être-là.

L'acception kantienne du terme « réalité » est d'ailleurs conforme au sens littéral du mot. Kant traduit très justement *Realität* (réalité) par *Sachheit, Sachbestimmtheit*[4]. Est réel ce qui appartient à une *res*. Lorsqu'il parle de l'*omnitudo realitatis* (*Allheit der Realitäten*), Kant ne vise pas la totalité de ce qui est effectivement présent-subsistant, mais au contraire la totalité que constitue la déterminité possible de la *res*, la totalité des teneurs « réales », des essentialités, des choses possibles. *Realitas* est par conséquent synonyme ici de l'expression leibnizienne de *possibilitas*, possibilité. Les réal-ités sont les teneurs quidditatives des choses possibles en général, indépendamment de la question de savoir si elles sont effectivement « réelles » ou non, au sens moderne du terme. Le concept de réal-ité est synonyme du concept platonicien d'ἰδέα, au sens de ce que j'appréhende d'un étant, quand je demande: τί ἐστι, *ce que* c'est? Dans ce cas, la réponse m'est fournie par la teneur quidditative de la chose, ce que la scolastique désigne par le terme de *res*. La terminologie kantienne renvoie plus directement à l'usage linguistique de Baumgarten, un disciple de Wolff. Kant a fait cours plusieurs fois en prenant pour fil conducteur le *compendium* de métaphysique, c'est-à-dire l'ontologie de Baumgarten, et il en a repris par conséquent la terminologie.

55 Dans notre discussion de la thèse kantienne, et plus généralement quand il s'agit de Kant, on ne doit pas redouter les élucidations terminologiques et les explications circonstanciées qu'elles entraînent. Chez Kant les concepts sont en effet clairement définis et déter-

…, avec une précision qu'aucune philosophie n'a jamais atteinte ni avant ni après lui. Ce qui ne signifie pas que la teneur intrinsèque des concepts ni ce qui est visé à travers eux, correspondent radicalement et à tous égards à l'interprétation. S'agissant précisément du terme de « réalité », il est vain de chercher à comprendre la thèse de Kant et sa position, si l'on n'a pas d'abord tiré au clair le sens terminologique de cette expression, telle qu'elle provient de la scolastique et de l'Antiquité. Pour ce terme, la source immédiate est Baumgarten, qui de son côté n'était pas seulement influencé par Leibniz et Descartes, mais renvoyait directement à la scolastique. Compte tenu des autres problèmes qui seront thématisés dans ce cours, il faut dire un mot du rapport de Kant à Baumgarten.

Baumgarten, dans les paragraphes où il définit l'étant en général (*ens*), écrit notamment: *Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, determinatur*[5] — « ce qui est posé comme étant A ou posé comme n'étant pas A, est déterminé. » Le A ainsi posé est une *determinatio*. Kant parle lui aussi de la détermination qui revient de droit au *quid* d'une chose, à une *res*. La *Bestimmung*, la *determinatio* vise ce qui détermine une *res*, son prédicat réel. C'est pourquoi Baumgarten écrit: *Quae determinando ponuntur in aliquo,* (*notae et praedicata*) *sunt determinationes*[6] — « ce qui est posé en quelque chose quand on le détermine (notes et prédicats), ce sont les déterminations ». Lorsque Kant emploie la formule: l'être-là n'est pas une détermination, l'expression n'est pas employée au hasard, mais cela signifie, selon une terminologie bien définie, qu'il n'est pas une *determinatio*. Ces *determinationes* peuvent être de deux sortes: *Altera positiva et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera negativa, quae si vere sit, est negatio*[7] — « le déterminant, ce qui pose positivement ou affirmativement, si cette affirmation est juste, est une réal-ité, l'autre détermination, négative, est, si elle est juste, une négation. » La réal-ité est par conséquent la détermination (*determinatio*) réelle qui est juste, celle qui appartient à la *res*, à la *Sache* elle-même, à sa teneur conceptuelle. Le contraire de la réal-ité est la négation.

Kant se conforme à ces déterminations conceptuelles non seulement dans sa période précritique, mais encore dans la *Critique de la raison pure*. Ainsi parle-t-il du concept d'une chose, et il ajoute entre parenthèses « de quelque chose de réel », ce qui précisément ne signifie pas quelque chose d'effectif[8]. La réal-ité désigne en effet le

5. Baumgarten, *Metaphysica* (1745), § 34.
6. *Op. cit.*, § 36.
7. *Ibid.*
8. *Kr V.*, B 286 [trad. fr. T. et P., p. 211].

prédicat affirmativement posé dans sa teneur-de-*res*. Chaque prédicat est dans son fond un prédicat réel. C'est pourquoi la thèse de Kant s'énonce: être n'est pas un prédicat réel, autrement dit être en général n'est jamais prédicat pour quelque chose que ce soit. Kant déduit la table des catégories — au nombre desquelles figure la réalité, mais aussi l'être-là, l'existence — de la table des jugements. Les jugements, au point de vue formel, consistent dans la liaison d'un sujet et d'un prédicat. Toute liaison, toute unification s'accomplit à chaque fois dans la perspective d'une unité possible. Dans toute unification est impliquée l'idée d'unité, même si celle-ci n'est pas thématiquement appréhendée. Les catégories sont les différentes formes possibles d'unité implicitement présentes dans le jugement, autrement dit dans l'unification, comme autant de perspectives ou de teneurs de perspectives possibles pour la liaison judicative. Tel est pour Kant le concept logique de catégorie qui résulte d'une analyse purement phénoménologique, si l'on veut bien seulement suivre ce que Kant veut dire. La catégorie n'est pas quelque chose comme une forme à l'aide de laquelle on pourrait modeler un quelconque matériau préalablement donné. Les catégories sont ce qui, dans la perspective d'une liaison, se dresse à titre d'idée de l'unité; ce sont les formes possibles de l'unité de la liaison. Quand la table des jugements m'est donnée, autrement dit l'intégralité des formes possibles de liaison, je peux tirer de cette table l'idée de l'unité à chaque fois présupposée en chaque forme de jugement, autrement dit je peux en déduire la table des catégories. Kant suppose par là que la table des jugements est en elle-même certaine et qu'elle est entièrement légitime, ce qui est loin d'être le cas. Les catégories sont les formes de l'unité des différentes liaisons possibles dans le jugement. La réalité ainsi que l'existence, l'être-là font partie de ces formes d'unité. Nous pouvons facilement inférer la diversité de ces deux catégories — réalité, existence —, du fait qu'elles relèvent de classes de catégories tout à fait distinctes. La réalité fait partie des catégories de la qualité. L'existence en revanche, l'être-là ou l'effectivité fait partie des catégories de la modalité. La réalité est une catégorie de qualité. Par qualité Kant désigne le caractère thétique du jugement qui indique qu'un prédicat est attribué à un sujet, qu'il est affirmé de ce sujet ou lui est opposé, c'est-à-dire est nié de ce sujet. La réalité est par conséquent la forme de l'unité du jugement affirmatif, positif. Telle est précisément la définition de la réalité donnée par Baumgarten. L'être-là, l'effectivité appartient en revanche à la classe des catégories de la modalité. La modalité dit la manière dont le sujet connaissant se rapporte à l'objet du jugement. Le concept qui est opposé à celui d'être-là, d'existence, d'effectivité n'est pas celui de négation, comme pour la réalité, mais celui de possibilité et corrélativement de

correspond au jugement assertorique, à l'assertion pure et simple, peu importe que le jugement soit négatif ou positif. Le terme de réalité est également employé au sens défini de teneur de *res*, dans l'expression d'*ens realissimum* qu'utilise fréquemment l'ontologie traditionnelle à propos de Dieu, ou encore, comme Kant dit toujours, d'être le plus réel de tous (*allerrealstes Wesen*). Cette expression ne désigne pas un être effectif au comble de l'effectivité, mais l'être (*Wesen*) dont la teneur réelle est la plus grande possible, l'être auquel ne fait défaut aucune réalité positive, aucune détermination-de-*res* ou encore, dans les termes d'Anselme de Cantorbéry : *aliquid quo majus cogitari non potest*[9].

Il importe de bien distinguer de ce concept de réalité le concept kantien de *réalité objective*, pris comme synonyme d'effectivité. On appelle réalité objective la réal-ité (*Sachheit*) qui trouve son remplissement dans un objet virtuellement pensé en elle, c'est-à-dire qui trouve son objectivation. Autrement dit, la réal-ité telle qu'elle se révèle dans l'étant expérimenté comme effectif, comme étant-là. A propos de la réalité objective et de la réalité en général, Kant écrit : « pour ce qui est de la réalité, elle interdit d'elle-même de penser quelque chose de tel *in concreto*, sans s'aider de l'expérience, parce qu'elle ne peut se rapporter qu'à la sensation comme matière de l'expérience, et qu'elle ne concerne pas la forme du rapport, avec laquelle on pourrait toujours jouer dans des fictions »[10]. Kant distingue ici la réalité objective, en tant qu'effectivité, de la possibilité. Quand je me représente une chose possible, quand je l'imagine de toutes pièces, je me meus à l'intérieur des relations réelles et quidditatives de cette *res* que je me représente, sans la penser comme effective, présente-subsistante. On trouvait déjà cet emploi du terme de réalité chez Descartes. Descartes dit par exemple que l'erreur (*error*), et plus généralement le mal, ne sont rien de réel : *malum non esse quid reale*[11]. Ce qui ne signifie pas qu'en réalité l'erreur n'existe pas. — l'erreur est tout à fait effective —, mais que celle-ci, ainsi que tout ce qui est mal et mauvais, n'est pas une *res*, au sens où elle constituerait, prise en elle-même, une teneur réelle, autonome. L'erreur ne surgit, n'*est* jamais que par la négation d'une teneur réelle autonome, par la négation d'un bien. De même, quand Descartes parle de *realitas objectiva* et de *realitas actualis*, dans la démonstration de l'existence de Dieu de la *Méditation* III[e], il entend là encore *realitas* au sens de la *Sachheit* [réal-ité], comme un équivalent du terme scolastique de *quidditas*. La *realitas objectiva* n'est pas identique à la réalité objective au sens kantien, c'en est même tout le contraire. *Realitas objectiva* veut dire chez Descartes, conformément à l'acception scolastique, le *quid* tel qu'il m'est objecté, qui ne me fait face que par le pur représenter, l'essence d'une chose. *Realitas objectiva* est alors synonyme de possibilité (*possibilitas*). Ce qui en revanche correspondrait au concept kantien de réalité objective ou d'effectivé, c'est le concept scolastico-cartésien de *realitas actualis* : le *quid* qui a été effectivement réalisé, actué (qui est *actu*). Cette différence singulière entre le concept cartésien de *realitas objectiva*, qui a pour ainsi dire le sens d'une possibilité représentée subjectivement, et le concept kantien de réalité objective (l'étant en soi) est liée au fait que le concept d'objectif s'est entre-temps modifié du tout au tout et transformé en son contraire. L'objectif, autrement dit ce qui est seulement objecté — ce qui fait face représentativement —, c'est, en termes kantiens et modernes, le subjectif. Ce que Kant nomme subjectif, c'est au contraire pour la scolastique, conformément au sens obvie du terme de « sujet », le jacent-au-fond, l'ὑποκείμενον, l'objectif.

Kant déclare que l'être-là n'est pas une réalité. Ce qui signifie qu'il n'est pas une détermination réelle du concept d'une chose ou, plus brièvement, qu'il n'est pas « le prédicat de la chose même »[12]. « Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles »[13]. Cent thalers possibles et cent thalers réels ne se distinguent pas quant à la réalité. Tout s'embrouille, si l'on ne s'en tient pas fermement au concept kantien de « réalité », et si on l'interprète en termes modernes, au sens d'effectivité. On pourrait soutenir en effet que cent thalers possibles et cent thalers effectifs sont indubitablement différents quant à leur réalité : les thalers effectifs sont précisément de manière effective, tandis que les cent thalers possibles n'ont aucune réalité, dans l'acception non kantienne du terme. Kant dit au contraire, conformément à sa terminologie : cent thalers possibles et cent thalers effectifs ne se distinguent pas quant à leur *réalité*. La teneur quidditative du concept de « cent thalers possibles » coïncide avec celle du concept de « cent thalers effectifs ». Dans le concept de « cent thalers effectifs », on ne pense pas davantage de thalers, aucune réalité supplémentaire, mais juste autant. Ce qui est possible est, dans sa teneur quidditative, cela même qui est effectivement ; il faut donc que la teneur essentielle, la quiddité du possible et de l'effectif soit la même. « Quand donc je pense une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au

9. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, cap. III.
10. *Kr V.*, B 270 [trad. fr. T. et P., p. 203].
11. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Med. IV[e] [éd. Adam-Tannery, t. IV, p. 54].
12. *Beweisgrund*, p. 76 [Pl., p. 326].
13. *Kr V.*, B 627 [trad. fr. T. et P., p. 429].

moyen desquels je la pense (même dans la détermination complète), par cela seul que je pose en outre que cette chose *est* ⟨existe⟩, je n'ajoute absolument rien à la chose ⟨c'est-à-dire à la *res*⟩. Autrement, en effet, il ne serait plus *juste le même*, mais il existerait au contraire *plus* que je ne l'ai pensé dans le concept et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe »[14].

Le fait demeure cependant que le verbe « exister » — une chose existe —, apparaît dans l'usage linguistique courant comme prédicat[15]. L'expression « est », au sens le plus large, se trouve pour ainsi dire impliquée dans toute prédication, même quand je ne pose pas comme existant l'objet du jugement et de la prédication, quand je dis seulement par exemple: le corps est étendu de par son essence, qu'un corps existe ou non. Ici j'emploie également un « est », le « est » au sens copulatif, qu'il faut distinguer du « est » que j'utilise, en disant: Dieu est, c'est-à-dire Dieu existe. Il faut donc distinguer l'être comme copule (concept de liaison) et l'être au sens de l'existence, de l'être-là.

Comment Kant éclaire-t-il cette distinction? Si être ou être-là n'est pas un prédicat réel, comment l'*être* se laisse-t-il *déterminer positivement* et comment le concept d'être-là, d'être-présent-subsistant se distingue-t-il du concept d'être en général? Kant écrit: « Le concept de position est absolument simple et équivaut au concept d'être en général. Or quelque chose peut être posé de manière seulement relative ou, mieux, on peut penser simplement la relation (*respectus logicus*) de quelque chose en tant que note avec une autre chose. Alors l'être, c'est-à-dire la position de cette relation (A = B) n'est rien d'autre que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on ne considère pas seulement cette relation ⟨c'est-à-dire si l'être et le « est » ne sont pas employés seulement au sens de la copule, A est B⟩, mais la chose posée en elle-même et pour elle-même, alors *être* équivaut à *être-là* ⟨c'est-à-dire être-subsistant⟩ »[16]. L'être-là « se distingue ainsi de tout prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière simplement relative »[17]. L'être en général se confond avec la position en général. C'est en ce sens que Kant parle de simples positions (réalités) d'une chose qui constituent son concept, c'est-à-dire sa possibilité, et qui ne doivent pas être contradictoires entre elles, pour autant que le principe de contradiction (la non-contradiction) est le critère des possibilités

14. *Ibid.*, B 628 [trad. fr. T. et P., p. 429].
15. *Beweisgrund*, p. 76 [Pl., p. 326].
16. *Ibid.*, p. 77 [Pl., p. 327].
17. *Ibid.*

logiques[18]. Chaque prédicat est, d'après son concept, posé à chaque fois de manière purement relative. Quand je dis au contraire: quelque chose est là, existe, avec cette position je ne me rapporte pas de manière simplement relative à quelque autre chose ou à une autre déterminité de la chose, à un autre réel, mais je pose ici, en dehors de toute relation, la *res* en et pour soi, c'est-à-dire que je la pose ici de manière non relative, sans relation, absolument. Dans l'énoncé: A existe, A est présent-subsistant, se trouve donc impliquée une position absolue. On ne saurait en effet mettre sur le même plan l'être en tant qu'être-là et l'être au sens de la « simple position » (être quelque chose — *aliquid*). Tandis que Kant dans l'*Unique fondement* (p. 77) caractérise l'être-là comme position absolue, il note dans la *Critique*: « C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi-même. Dans l'usage logique, ce n'est que la copule d'un jugement »[19]. L'être-là n'est pas « simple position ». Lorsque Kant dit qu'il est *simplement* la position, cette restriction vient de ce qu'il n'est pas un prédicat réel. Dans ce contexte, l'adverbe « simplement » a le sens de « non relativement ». Etre n'est pas un prédicat réel, ni au sens de la « simple position », ni au sens de la « position absolue ». Ce que signifie être en tant que position, Kant ne l'éclaire, dans les passages cités, qu'à propos de l'être en tant qu'être-là. Il élucide le concept de position absolue dans le cadre de la question de la démonstration de l'être-là de Dieu. Gardons présente à l'esprit cette interprétation provisoire de l'être comme « simple position » et de l'être-là comme « position absolue ». Dans le texte de Baumgarten que nous avons cité, l'expression *ponitur* (position) apparaissait déjà. Car même le réel, c'est-à-dire le simple *quid* de quelque chose, est d'une certaine manière posé en lui-même (*an ihm selbst*), dans la pure représentation de ce *quid*. Mais cette position est simplement la position du possible, la « simple position ». Kant écrit une fois: « Mais comme la possibilité était simplement une position de la chose par rapport à l'entendement... l'effectivité ⟨l'existence, l'être-là⟩ est en même temps une liaison de cette chose avec la perception »[20]. L'effectivité, l'être-là est position absolue; la possibilité est en revanche simple position. « La proposition: *Dieu est tout-puissant*, renferme deux concepts qui ont leurs objets: Dieu et toute-puissance; le petit mot *est* n'est pas encore un prédicat de plus, mais seulement ce qui pose le prédicat en *relation* avec le sujet »[21]. Avec cette position du « est », la

18. *Kr V.*, B 630 [trad. fr. T. et P., p. 431].
19. *Ibid.*, B 626 [trad. fr. T. et P., p. 429].
20. *Ibid.*, B 287 note [trad. fr. T. et P., p. 212]; cf. aussi *Beweisgrund*, p. 79.
21. *Kr V.*, B 626-627 [trad. fr. T. et P., p. 429].

simple position, rien n'est dit encore quant à l'existence. Kant écrit: « C'est pourquoi on emploie très correctement l'être ⟨au sens de la copule⟩ même dans le cas où l'on exprime des relations reliant des absurdités »[22]. Quand je dis par exemple: le cercle est carré. « Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (dont la toute-puissance fait aussi partie), et que je dise: *Dieu est* ou il est un Dieu, je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps assurément ⟨ici la position absolue est élucidée de manière plus précise⟩ l'objet ⟨par ce terme Kant vise ici l'étant effectif⟩ qui correspond à mon *concept* »[23]. L'objet, c'est-à-dire ce qui est effectif et qui correspond au concept, l'existant, s'ajoute synthétiquement, dans l'énoncé *Dieu existe*, à mon concept, sans que par cet être — l'existence au-delà de mon concept —, ce concept se trouve le moins du monde augmenté. Il en résulte que dans un énoncé existentiel du type: Dieu existe, A est présent-subsistant, se trouve déjà précisément impliquée une synthèse, autrement dit la position d'une relation, mais celle-ci comporte un caractère essentiellement différent de la synthèse prédicative: A est B. La synthèse de l'énoncé existentiel ne concerne pas les déterminations réelles de la chose ni leurs relations; ce qui dans l'énoncé d'existence est posé et ajouté à la simple représentation, au concept, c'est « un rapport de la chose effective à moi-même ». La relation qui est posée est celle de tout le contenu conceptuel, de la réalité complète du concept à son objet (*Gegenstand*). La chose [*res*] qui est visée dans le concept est purement et simplement posée en et pour soi-même. La synthèse prédicative en revanche se déploie à l'intérieur des relations réelles. La synthèse d'existence concerne le tout de ces relations réelles en liaison avec leur objet. Celui-ci est posé absolument. Dans la position de l'existence, il nous faut donc sortir du concept. La relation du concept à l'objet, c'est-à-dire à l'effectif, est à présent ce qui vient s'ajouter synthétiquement au concept.

Quand il s'agit de la position d'une chose effective, existante, je peux toujours demander, d'après Kant: *qu'*est-*ce qui* est posé et *comment* cela est-il posé[24]? A la question de savoir ce qui est posé, la réponse est alors la suivante: rien de plus et rien d'autre que s'il s'agit de la position d'une chose possible, mais justement la même teneur quidditative, comme le montre l'exemple des thalers. Je peux également demander *comment* la chose est posée. Il faut répondre

22. *Beweisgrund*, p. 78 [Pl., p. 328].
23. *Kr V.*, B 627 [trad. fr. T. et P., p. 429].
24. *Beweisgrund*, p. 79 [Pl., p. 329].

dans ce cas: avec l'effectivité quelque chose *de plus* est assurément posé[25]. Kant résume cette différence en ces termes: « Dans ce qui existe, il n'est rien posé de plus que dans le simple possible (car il est question alors de ses prédicats), mais par quelque chose d'existant il est posé plus que par un simple possible; et celui-ci ⟨l'existant⟩ a trait à la position absolue de la chose [*res*] elle-même[26]. »

C'est ainsi que Kant clarifie l'être-là au sens de la position absolue et qu'il indique ce à partir de quoi l'être-là et l'être en général peuvent être clarifiés. La relation qui est posée dans la position absolue, c'est le rapport de l'objet existant lui-même à son concept. Mais si d'après Kant, « dans le langage courant », on emploie l'être-là comme prédicat, autrement dit si demeure ce fait, qui va contre la thèse kantienne que l'être-là n'est pas un prédicat, il s'agit dans ce cas, répond Kant, bien moins d'un prédicat de la chose même que plutôt de la pensée que l'on en a. Quand « par exemple on attribue l'existence au narval », cela signifie pour Kant: « la représentation du narval est un concept tiré de l'expérience, c'est-à-dire la représentation d'une chose qui existe »[27]. La proposition *Dieu existe* devrait, pour parler avec précision, signifier: « quelque chose [*aliquid*] qui existe est Dieu »[28]. En modifiant ainsi la proposition, Kant veut faire comprendre que l'existence n'est pas pensée dans le prédicat, mais dans le sujet de la proposition.

Il va de soi que cette élucidation de la thèse s'applique en particulier à la possibilité de l'argument ontologique. C'est parce que l'être-là n'est absolument pas un prédicat réel, et qu'il ne peut par conséquent appartenir au concept d'une chose, que je ne pourrais jamais, en pensant le pur contenu du concept, être assuré de l'être-là de ce qui est pensé dans le concept, à moins d'avoir déjà posé et présupposé dans le concept de la chose son effectivité; mais dans ce cas, note Kant, cette prétendue démonstration n'est qu'« une pauvre tautologie »[29].

Kant conteste la mineure de l'argument ontologique: l'existence appartient au concept de Dieu. Il conteste cette proposition dans son principe en disant que l'existence, l'être-là, n'appartient absolument pas au concept d'une chose. Ce que Kant met précisément en question — à savoir que l'existence est un prédicat réel —, est en revanche pour saint Thomas pris comme allant de soi. Saint Thomas soulève une autre difficulté: nous ne sommes pas en mesure

25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 80 [Pl., p. 329].
27. *Ibid.*, pp. 76-77 [Pl., p. 330].
28. *Op. cit.*, p. 79 [Pl., p. 328].
29. *Kr V.*, B 625 [trad. fr. T. et P., p. 428].

de reconnaître, à côté d'autres déterminations, l'appartenance du prédicat « existence » à l'essence de Dieu, et cela de manière suffisamment évidente pour en tirer une preuve de l'être-là effectif de ce qui est pensé. La réfutation thomiste de l'argument renvoie à l'incapacité, à l'impuissance et à la finitude de notre intellect, tandis que la réfutation kantienne est fondamentale dans la mesure où elle concerne la prétention qu'énonce la preuve dans sa mineure (or celle-ci est le pivot de tout syllogisme).

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas le problème de la démonstration de l'existence de Dieu, mais l'éclaircissement que donne Kant des concepts d'être et d'être-là : être égale position, être-là égale position absolue. La question n'est pas pour nous de savoir si une telle interprétation de l'être et de l'être-là est défendable, mais nous demandons simplement si l'éclaircissement kantien du concept d'être-là est satisfaisant. Kant souligne lui-même que « ce concept ⟨d'être, d'être-là⟩ est si simple qu'on ne peut rien en dire afin de l'expliciter davantage. Il suffit de prendre garde de ne pas le confondre avec les relations qui lient les choses à leurs caractères »[30]. Ce qui revient manifestement à dire que si le concept d'être et d'être-là doit assurément être préservé de toute confusion, s'il peut être défini négativement, il n'est en revanche, positivement, accessible que directement, dans une compréhension immédiate. La question se pose alors pour nous de savoir si nous pouvons pousser plus loin cette compréhension de l'être et de l'être-là dans la direction de l'élucidation kantienne. Pouvons-nous, à l'intérieur du champ ouvert par Kant, atteindre à un degré supérieur de clarté ? Peut-on montrer que l'éclaircissement kantien n'est pas aussi clair qu'il le prétend ? La thèse (être égale position, être-là égale position absolue) déboucherait-elle dans l'obscur ?

§ 8. Analyse phénoménologique de l'éclaircissement kantien des concepts d'être et d'être-là.

a) *Etre (être-là, existence, être-subsistant), position absolue et perception.*

Nous venons d'expliciter le contenu de la thèse kantienne : l'être (l'être-là) n'est pas un prédicat réel. La délimitation du concept de

30. *Beweisgrund*, pp. 77-78 [Pl., p. 327].

réal-ité constituait le centre de l'éclaircissement de cette thèse. La détermination de ce concept était d'autant plus nécessaire que l'acception philosophique de ce terme diffère aujourd'hui de l'acception kantienne qui, quant à elle, reste conforme à toute la tradition philosophique antérieure. Pour Kant réalité est synonyme de *Sachheit* (*realitas*), réal-ité. Est réel par conséquent ce qui appartient à une *res* (*Sache*), à sa teneur « réale ». A cette *res* qu'est par exemple une maison, appartiennent fondations, toit, porte, grandeur, étendue, couleur — autant de prédicats ou de déterminations réels de la *res*, abstraction faite de la question de savoir si celle-ci, la « maison », est effectivement présente-subsistante ou non. Kant déclare : l'effectivité de ce qui est effectif, l'existence de ce qui existe n'est pas un prédicat réel. On ne peut donc pas faire de différence, quant à leur teneur quidditative, entre cent thalers possibles ou cent thalers réels. L'effectivité n'affecte pas le *quid*, la réal-ité, mais seulement le *quomodo* de l'être, dans le cas présent, la question de savoir s'il est possible ou effectif. Nous disons cependant : « la maison existe », ou, selon notre terminologie : « elle est *vorhanden* — présente-subsistante ». Nous lui attribuons donc de l'existence. D'où la question : de quelle détermination s'agit-il quand on parle d'existence et d'effectivité ? Kant répond négativement : l'effectivité n'est pas une détermination réelle. Comme nous le verrons par la suite, cette proposition négative signifie que l'effectivité, l'existence n'est elle-même rien d'effectif, rien d'existant, que l'être n'est lui-même rien d'étant.

Mais comment Kant détermine-t-il *positivement* le sens de l'être-là, de l'existence, de l'être-subsistant ? Il met sur le même plan être-là et position absolue, il identifie être et position en général. Kant n'a entrepris cette recherche qu'en vue d'expliquer le concept d'existence, eu égard à la possibilité de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Quand il dit que l'être-là n'est pas un prédicat réel, il nie que la mineure de l'argument ontologique puisse signifier : l'existence appartient à l'essence de Dieu, c'est-à-dire à sa réalité. Dans la mesure où la mineure se trouve ainsi ébranlée jusque dans sa possibilité principielle, c'est la preuve tout entière qui se révèle impossible. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la question des preuves de l'existence de Dieu, mais le problème de l'interprétation de l'être. Nous demandons : comment comprendre exactement l'interprétation kantienne selon laquelle être égale position, être-là égale position absolue ? Cette interprétation est-elle légitime ? Quels sont les réquisits de son ultime fondation-en-raison ? Essayons à présent d'analyser phénoménologiquement l'éclaircissement que donne Kant du concept d'être (d'être-là).

65 Notre tentative d'aller plus loin dans l'interprétation du concept d'être, et par conséquent d'éclairer davantage la clarification Kan-

tienne, va, semble-t-il, à l'encontre d'un précepte méthodologique, formulé par Kant lui-même en tête de son élucidation du concept d'être. Par opposition à la fureur méthodique qui entend tout démontrer et en fin de compte ne démontre rien, Kant veut faire de la « circonspection » un principe méthodologique pour l'explication et la résolution des concepts, et ne pas décider d'entrée de jeu, « par une définition en bonne et due forme », « en quoi consiste son concept ⟨celui d'existence, d'être-là⟩, entièrement déterminé »[1], mais il veut d'abord s'assurer « de tout ce que l'on peut affirmer ou nier de l'objet avec certitude »[2], « car en ce qui concerne l'opinion flatteuse qu'on se fait, que grâce à une pénétration d'esprit plus grande, on pourra réussir mieux que les autres, on comprend bien qu'elle a été de tous temps celle des gens qui, de l'erreur d'autrui veulent nous faire tomber dans la leur »[3]. Mais Kant ne se dispense pas pour autant de la tâche d'expliquer le concept d'existence. Il annonce, de la manière très circonstanciée qui le caractérise: « Je n'éclaircirai pas davantage une idée aussi simple ⟨que celle de l'être⟩, par crainte de devenir incompréhensible. A vrai dire, je pourrais craindre aussi de choquer ceux qui se plaignent particulièrement de la sécheresse. Mais, sans minimiser la vérité de ce reproche qui pourrait être fait à mon exposé, je dois demander qu'on me permette ici de procéder à des éclaircissements. Personne, certes, n'a moins de goût que moi pour la philosophie subtile de ceux qui, dans leurs officines de logique, passent toute mesure dans l'analyse de concepts sûrs et bons pour l'usage; en les polissant et en les affinant, ils finissent par les réduire en fumée et en sels volatils. Mais l'objet de la présente considération est cependant d'une nature telle que je dois ou renoncer entièrement à en acquérir une certitude par voie de démonstration, ou me résigner à analyser jusqu'aux atomes les concepts qui y interviennent »[4]. Kant indique expressément que toute notre connaissance renvoie finalement à des concepts irréductibles. « Si l'on reconnaît que toute notre science se ramène en fin de compte à des concepts irréductibles, on conçoit aussi qu'il peut y avoir quelques concepts qui sont presque irréductibles, et c'est le cas là où les caractères sont à peine plus clairs et plus simples que la chose elle-même à laquelle ils se rapportent. C'est ce qui a lieu précisément dans l'analyse que nous avons donnée de la notion d'existence. J'avoue volontiers que par cette explication, on n'éclaircit le concept de la chose à expliquer que dans une faible mesure. Mais, eu

1. *Beweisgrund*, p. 75 [Pl., p. 324].
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* [Pl., p. 325].
4. *Op. cit.*, p. 79 [Pl., p. 328-329].

égard au pouvoir de notre entendement, la nature de la chose ne permet sans doute pas d'atteindre un degré de clarté plus élevé »[5]. Il semblerait donc, d'après cet aveu de Kant, que l'explication de l'être et de l'être-là ne puisse en fait dépasser cette caractérisation: être égale position, être-là égale position absolue. C'est pourquoi nous ne prétendons pas faire mieux que Kant, nous en restons bien plutôt à l'éclaircissement kantien, à ce que Kant a trouvé, et nous demandons simplement si cet éclaircissement lui-même, et indépendamment de tout autre critère, ne permet pas d'atteindre « un degré de clarté plus élevé ».

Cet éclaircissement — être égale position — est-il clair comme le jour à tous égards? Avec cet énoncé: être égale position, tout est-il mis en lumière ou plongé dans l'obscurité? Tout ne va-t-il pas se perdre dans l'indéterminité? Que veut dire position? Essayons d'abord, en partant de Kant lui-même, d'élucider cet éclaircissement conceptuel et de poser la question de savoir si les phénomènes qui sont invoqués en vue de la clarification sont eux-mêmes évidents, et si l'éclaircissement est lui-même déterminé dans son caractère méthodique et bien fondé quant à sa légitimité et à sa nécessité.

Comme nous l'avons vu, dans l'expérience de ce qui existe, une synthèse se trouve déjà présente, même si ce n'est pas la synthèse de la prédication, c'est-à-dire de l'adjonction d'un prédicat à un sujet. Dans l'énoncé: A est B, B est un prédicat réel qui vient s'ajouter à A. Si je dis en revanche: A existe, alors c'est le terme A, avec la totalité de ses déterminations réelles (B, C, D, etc.,) qui est posé absolument. Cette position vient s'ajouter au terme A, mais ce n'est pas au sens où, dans l'exemple précédent, B est ajouté à A. Quelle est cette position supplémentaire? Il s'agit manifestement encore d'une relation, mais non plus d'un rapport réel (*ein Sach- und Realverhältnis*) à l'intérieur des déterminations réelles de la *res*, du terme A, mais du rapport de la chose en son entier (A) à ma pensée de cette chose. C'est par ce rapport que ce qui est ainsi posé entre en relation avec l'*Ego*, l'état de mon Moi. Puisque le terme A, dès qu'il est pensé, est déjà en rapport avec le Moi dans ce rapport de pensée, propre au simple penser, ce simple rapport de pensée — la pure et simple représentation de A — est manifestement altéré par l'adjonction de la position absolue. Dans la position absolue, l'objet du concept, c'est-à-dire l'étant effectif correspondant, est, en tant qu'effectif, mis en relation avec le concept seulement pensé.

L'existence, l'être-là expriment par conséquent un rapport (*Verhältnis*) de l'objet à la faculté de connaître. Kant écrit, au début de l'éclaircissement des « postulats de la pensée empirique en

5. Op. cit., p. 78 [Pl., p. 327].

général » : « Les catégories de la modalité ⟨possibilité, effectivité, nécessité⟩ ont ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport ⟨de l'objet⟩ à la faculté de connaître »[6]. Les prédicats réels en revanche expriment les rapports qui sont immanents à la *res*. La possibilité exprime le rapport de l'objet avec toutes ses déterminations, c'est-à-dire toute sa réalité, à l'entendement, au simple penser. L'effectivité, c'est-à-dire l'existence, l'être-là exprime le rapport à l'usage empirique de l'entendement, ou encore, comme Kant le dit aussi, à la faculté de juger empirique. La nécessité exprime le rapport de l'objet à la raison dans son application à l'expérience.

Nous cherchons seulement à déterminer plus précisément le rapport, qui définit l'effectivité, de l'objet à l'usage empirique de l'entendement. L'être-là, autrement dit l'effectivité, l'existence n'a, d'après Kant, « affaire qu'à la question de savoir si une chose de ce genre ⟨telle que nous pouvons la penser simplement selon sa possibilité⟩ nous est donnée, de telle sorte que sa perception puisse toujours précéder le concept »[7]. « Mais la perception qui fournit au concept la matière est le seul caractère de l'effectivité »[8]. « Partout donc où s'étend la perception et ce qui en dépend suivant des lois empiriques, là s'étend aussi notre connaissance de l'être-là des choses »[9]. C'est la perception qui a en elle la portée suffisante pour atteindre l'être-là, l'effectivité, l'existence des choses, ou encore, dans notre terminologie, leur être-subsistant. C'est par là que se révèle *le caractère spécifique de la position absolue*, tel que Kant le définit, à titre de *perception*. Effectivité, possibilité, nécessité — qui ne sont nommées prédicats que de manière impropre — ne sont pas des prédicats réels-synthétiques, mais ne sont, comme le dit Kant, « que subjectifs ». « Ils ajoutent au concept d'une chose (du réel) ...la faculté de connaître »[10]. Le prédicat de l'effectivité ajoute la perception au concept d'une chose. Kant dit aussi de manière plus concise : effectivité, existence, être-là = position absolue = perception.

Mais que signifie une proposition de ce genre : la faculté de connaître, la perception vient s'ajouter à la chose quand cette dernière est appréhendée comme existante? J'imagine une fenêtre par exemple, avec toutes ses déterminations. Je me re-présente quelque chose de ce genre. A ce qui est ainsi représenté je n'ajoute aucun prédicat réel — la couleur de l'encadrement, la résistance du verre —, mais quelque chose de subjectif, tiré du sujet : la faculté de connaître, la perception. La perception ainsi ajoutée — l'adjonction qu'est la perception — va-t-elle constituer l'être-là de la fenêtre? C'est ce que Kant dit en toutes lettres : « La perception ... est le seul caractère de l'effectivité »[11]. Comment puis-je doter de perception ce qui est pensé, la *res* « fenêtre »? Que peut signifier l'adjonction d'une « faculté de connaître subjective » à un objet? Comment l'être-là de l'objet pourrait-il trouver ainsi son expression? Qu'est-ce qu'une fenêtre nantie de perception, une maison pourvue de « position absolue »? A-t-on jamais rencontré des produits de ce genre? L'imagination la plus puissante peut-elle se représenter semblable monstre : une fenêtre dotée de perception?

Mais peut-être Kant, en parlant aussi grossièrement de l'adjonction de ma faculté de connaître, de la perception à la chose, veut-il dire tout autre chose, même si son interprétation de l'être-là, de l'existence ne nous renseigne pas expressément sur ce point. Que veut-il dire au fond? Que peut-il seulement vouloir dire? Dire que la perception, dans la mesure où elle appartient au sujet à titre de comportement déterminé, est ajoutée à la chose, cela signifie que le sujet, à travers la perception, se rapporte à la chose selon un mode déterminé, qu'il la comprend et la reçoit telle qu'elle est « en et pour soi-même ». La chose est posée dans la relation (*Verhältnis*) de connaissance. A travers cette perception, ce qui existe, la chose, ce qui est présent-subsistant se donne en lui-même. Le réel s'avère effectif.

Mais est-ce que cette référence à la perception, pour autant qu'elle appréhende l'existant, éclaire le concept d'existence? Comment Kant peut-il dire — et il le fait constamment — qu'être-là égale position absolue, égale perception; que la perception et la position absolue constituent l'unique caractère de l'effectivité?

b) *Le percevoir, le perçu et la perceptité. La différence entre perceptité et subsistance de l'étant-subsistant.*

Quelque chose comme l'existence n'est pourtant pas une perception, même si la perception est à son tour quelque chose qui est, un étant, une attitude prise par le Moi; si elle est quelque chose d'effectif dans un sujet effectif. Tout en étant ainsi quelque chose d'effectif dans le sujet, la perception n'est cependant pas l'effectivité; ce qui est ainsi effectif, et appartient au sujet, n'est pas davantage

6. *Kr V.*, B 266 [trad. fr. T. et P., p. 200].
7. *Op. cit.*, 272-273 [trad. fr. T. et P., p. 204].
8. *Op. cit.*, 273 [trad. fr. T. et P., p. 204].
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 286 [trad. fr. T. et P., p. 211].

l'effectivité de l'objet. La perception en tant que *percipere* ne saurait être identifiée à l'existence. La perception n'est pas l'existence, mais elle perçoit l'existant, l'étant-subsistant et se rapporte au perçu. Nous avons l'habitude, pour faire court, de nommer aussi perception ce qui est perçu dans la perception, le *perceptum*. En identifiant effectivité et perception, Kant comprend peut-être le terme de perception au sens du *perceptum*, au sens où l'on dit: la perception que j'en ai eue, fut pénible. Je ne veux pas dire par là que le *percipere*, l'acte de voir m'a fait de la peine, mais que ce que j'ai expérimenté, le *perceptum*, m'a accablé. En prenant ainsi la « perception », non au sens du *percipere*, mais au sens du *perceptum*, nous demandons une nouvelle fois: est-ce que la perception, prise en ce sens, peut être identifiée à l'existence, à l'effectivité? L'existence peut-elle être identifiée à l'existant qui est perçu? Dans cette hypothèse, elle serait elle-même un étant, quelque chose de réel. Or ce n'est pas le cas, comme nous l'apprend la thèse kantienne dans sa teneur négative indiscutable. Selon cette thèse, il est tout à fait exclu que l'effectivité puisse s'identifier à l'effectif tel qu'il est perçu.

Il en résulte que l'existence n'est identique à la perception, ni au sens du *percipere* ni au sens du *perceptum*. Mais qu'en est-il alors de l'identification opérée par Kant de la perception et de l'effectivité (existence)?

Faisons encore un pas en direction de Kant, en cherchant à interpréter la thèse de la manière la plus favorable possible. L'existence — disions-nous — ne se laisse pas identifier à l'existant qui est perçu (au *perceptum*), mais peut-être se laisse-t-elle ramener au *percipi* du *perceptum*, à la perceptité (*Wahrgenommenheit*)? La fenêtre qui est là-devant n'est pas, à titre d'étant déterminé, l'être-là, l'être-subsistant, mais son être-subsistant s'exprime pourtant à travers le moment du *percipi*, à la mesure duquel la chose en tant que perçue, en tant qu'elle est découverte, vient à l'encontre et nous est ainsi accessible à titre d'étant-subsistant, en raison du *percipere*. La perception signifierait alors, dans le texte de Kant, quelque chose comme perceptité, être-découvert dans le percevoir. De tout cela Kant ne dit rien, pas plus qu'il ne nous renseigne, de manière univoque, sur le point de savoir s'il entend la perception au sens du *percipere* ou au sens du *perceptum*, comme objet de l'acte de percevoir. Il en résulte d'abord et indiscutablement que l'élucidation kantienne du concept d'être-là (d'existence, d'effectivité), au sens de la perception, manque, en tout état de cause, de netteté et demeure par conséquent, contrairement à ce qu'il croyait, susceptible d'un degré supérieur de clarté, à supposer qu'il soit possible et nécessaire de décider si le terme de perception doit s'entendre ici au sens du *percipere*, du *perceptum* ou au sens de l'être-perçu *perceptum*, à moins que ces trois acceptions ne soient également visées dans leur unité. Mais quelle serait alors la signification de celle-ci?

Nous retrouvons encore cette même obscurité, qui affecte le concept de « perception », dans la formulation plus générale de l'interprétation que Kant donne de l'être et de l'être-là, quand il identifie l'être à la position et l'être-là à la position absolue. Dans le texte déjà cité de l'*Unique fondement*, Kant écrit: « Le concept de position... équivaut au concept d'être en général »[12]. Nous demandons: est-ce que la position (*Setzung*) signifie la même chose que le *poser* à titre de comportement du sujet, ou est-ce que par position il faut entendre le *positum*, l'objet, ou encore l'*être-posé* (*Gesetztheit*) de l'objet posé? Kant laisse également ce point dans l'ombre.

Négligons pour l'instant ce qu'a d'inacceptable ce manque de clarté, quand il s'agit de concepts aussi fondamentaux que ceux d'être-là et d'existence. Adoptons l'interprétation, la plus favorable à Kant, de la perception et de la position, et identifions être-là, existence et perceptité ou être-posé absolument; identifions donc être-en-général et être-posé en général. Nous demanderons alors: est-ce que quelque chose existe par son être-perçu? Est-ce que la perceptité constitue pour un étant, pour un existant, son existence? Est-ce que l'existence, l'effectivité et la perceptité sont la même chose? Pourtant la fenêtre, par exemple, ne reçoit pas l'existence parce que je la perçois, mais je ne peux en revanche la percevoir que *si* elle existe et *parce qu'*elle existe. L'être-perçu (la perceptité) présuppose dans tous les cas la perceptibilité (*Wahrnehmbarkeit*), qui de son côté exige déjà l'*existence* de l'étant perceptible ou perçu. La perception ou la position absolue n'est au mieux que le *mode d'accès* à l'existant, à l'étant-subsistant, la guise de son découvrement; l'être-découvert ne constitue pas pour autant la subsistance de l'étant-subsistant, l'existence de ce qui existe. Celle-ci appartient à l'étant-subsistant, à l'existant indépendamment de son être-découvert. C'est même pour cette unique raison qu'il peut être découvert. De même la position au sens de l'être-posé (*Gesetztheit*) n'est pas l'être de l'étant et n'équivaut pas à ce dernier, mais elle est, le cas échéant, le *quomodo de l'être-appréhendé* de quelque chose qui est posé.

L'analyse préliminaire de l'interprétation kantienne de l'être-là et de l'existence aboutit donc à un double résultat. Non seulement cette interprétation est obscure et réclame par conséquent un degré de clarté plus élevé, mais elle demeure encore douteuse, même en donnant à la thèse son interprétation la plus favorable: « être égale être-perçu (perceptité) ».

Faut-il cependant en rester à cette constatation critique et négative? Se contenter de dénigrer serait un projet indigne s'agissant de Kant, mais ce serait en outre une entreprise stérile par rapport au but que nous poursuivons. Nous voulons en effet parvenir à une clarification positive des concepts d'être-là, d'existence et d'être en général, sans opposer purement et simplement à Kant notre propre opinion, une opinion étrangère. Nous voulons au contraire poursuivre selon son orientation propre l'initiative kantienne, l'interprétation de l'être et de l'existence. Car en fin de compte, Kant s'est engagé tout à fait dans la bonne direction en s'efforçant de clarifier l'être-là et l'existence. Mais il n'a pas vu de manière suffisamment nette l'horizon à partir duquel et à l'intérieur duquel il voulait entreprendre la clarification, et s'il ne l'a pas vu, c'est faute de s'être assuré préalablement de cet horizon et de l'avoir expressément mis en place pour son éclaircissement. Quelles en sont les conséquences? C'est ce que nous examinerons dans les paragraphes suivants.

§ 9. Mise au jour de la nécessité d'une saisie principielle de la teneur problématique de la thèse et de la radicalisation de sa fondation.

a) *L'insuffisance de la psychologie en tant que science positive en vue de la clarification ontologique de la perception.*

Nous posons à présent la question suivante: est-ce de manière fortuite et comme par lubie que Kant, dans sa tentative de clarification de l'être, de l'être-là, de l'effectivité, de l'existence, recourt à des concepts comme ceux de position et de perception? Dans quelle direction tourne-t-il son regard quand il fait appel à ces concepts? Où prend-il les traits caractéristiques qui doivent contribuer à la clarification du concept d'être-là, d'existence? D'où vient le concept de position? Qu'est-ce qu'il implique nécessairement? Qu'est-ce qui rend possible quelque chose comme une position? Kant a-t-il lui-même suffisamment défini les conditions de possibilité de la position en général, éclairé par là l'essence de la position et mis en lumière ce qui doit être ainsi clarifié: l'être au sens de l'effectivité?

Comme nous l'avons vu, la perceptité, l'être-à-découvert du présent-subsistant n'est pas identique à la présence-subsistante du présent-subsistant. Mais chaque fois que l'on découvre le présent-subsistant, celui-ci est découvert comme présent-subsistant, c'est-à-dire découvert dans sa subsistance. Dans la perceptité ou encore dans l'être-à-découvert d'un étant-subsistant, la subsistance se trouve par conséquent toujours co-révélée au sein de la même ouverture. Assurément être n'est pas identique à être-posé, mais celui-ci est le *quomodo* à travers lequel la position de l'étant s'assure de l'être de cet étant qui est posé. Peut-être est-ce à partir de la perceptité et de l'être-posé, une fois ceux-ci analysés à fond, qu'il convient d'élucider l'être qui y est découvert et le sens de l'effectivité? Mais si l'on parvient à clarifier suffisamment selon toutes ses structures essentielles la découverte du présent-subsistant — la perception, la position absolue —, il doit alors être possible, suivant la même méthode, de rencontrer à tout le moins quelque chose comme l'être-là, l'existence, la subsistance. La question qui se pose est alors la suivante: comment conquérir une détermination suffisante des phénomènes de la perception et de la position, ceux auxquels Kant fait appel pour clarifier l'effectivité et l'existence? Nous avons vu que ces concepts à l'aide desquels Kant cherche à clarifier les concepts d'être et d'être-là ont eux-mêmes doublement besoin d'être tirés au clair, d'une part parce que ces concepts de perception et de position sont équivoques, dans la mesure où l'on ne peut décider dans quelle acception Kant les entend, ni quelle est la *res* qu'ils visent, et d'autre part parce que, même dans l'hypothèse la plus favorable, on doit encore se demander s'il est possible en général d'interpréter l'être comme position, l'être-là comme perception. Ces phénomènes — perception et position — demandent eux-mêmes à être clarifiés, et la question se pose de savoir comment une telle clarification doit être menée. C'est manifestement en revenant à ce qui rend possible la perception, la position, et les facultés de connaître du même type — ce qui est au fondement de la perception et de la position —, ce qui les détermine comme comportement de l'étant auquel elles appartiennent.

Tout penser, tout poser est pour Kant un « Je pense ». Le Moi et ses états, ses comportements — le « psychique » comme on dit couramment — requièrent une clarification préalable. La raison de l'insuffisance de l'élucidation kantienne des concepts d'existence et d'être-là est, semble-t-il, claire comme le jour: Kant travaille encore avec une psychologie très fruste. S'il avait eu — pensera-t-on peut-être — la possibilité que nous connaissons aujourd'hui de rechercher exactement ce qu'est la perception et, au lieu de se mouvoir dans une subtilité vide et dans des dichotomies conceptuelles factices, s'il avait eu la possibilité de se tenir sur le terrain des faits, c'est sûrement une autre vision de l'essence de l'être-là et de l'existence qui en serait résultée.

Mais qu'en est-il exactement de cet appel à une psychologie scien-

problématique kantienne, c'est-à-dire aussi bien pour tout problème philosophique? Il nous faut maintenant examiner brièvement la question de savoir si la psychologie en général et de manière principielle — pas seulement dans telle ou telle direction de son travail — est en mesure de procurer le sol pour la problématique kantienne et de fournir les moyens de sa solution.

La psychologie se place sur le terrain des faits — et c'est précisément ce qu'elle revendique à juste titre comme son privilège. En tant qu'investigation exacte et inductive des faits elle trouve son modèle dans la physique mathématique et la chimie. C'est une science positive qui traite d'un étant déterminé, une science qui, au cours de son développement historique, et particulièrement au dix-neuvième siècle, a pris pour modèle de scientificité la physique mathématique. La psychologie d'aujourd'hui, dans toutes ses tendances que ne sépare plus guère que la terminologie, qu'il s'agisse du gestaltisme, de la psychologie génétique, de la psychologie noétique (*Denkpsychologie*) ou de l'eidétique, déclare: nous avons à présent dépassé le naturalisme des siècles et des décennies précédents, pour nous l'objet de la psychologie est la vie, et non plus seulement les sensations, les impressions tactiles, les processus mnémoniques; c'est la vie que nous scrutons dans toute son effectivité, et quand nous l'explorons, nous-mêmes nous réactivons en nous la vitalité; notre science de la vie est en même temps la véritable philosophie, parce qu'elle contribue ainsi à façonner la vie et qu'elle est vision-de-la-vie et vision-du-monde; mais cette investigation de la vie s'établit dans le domaine des faits, elle bâtit sur de solides fondations et ne se meut pas dans l'espace éthéré de la philosophie traditionnelle. — Non seulement il n'y a rien à objecter à une science positive des phénomènes de la vie, à une anthropologie biologique, mais celle-ci a, comme toute science positive, son droit propre et sa signification spécifique. Le fait que la psychologie actuelle dans son orientation anthropologique, qui depuis quelques années développe toutes ses directions, s'attribue encore, de manière plus ou moins explicite et programmatique, une signification philosophique, en croyant contribuer à l'élaboration d'une vision-de-la-vie, qui soit vivante, et à ce que la science devienne « près-de-la-vie », et le fait que l'anthropologie biologique se nomme en conséquence anthropologie philosophique, tout cela n'est qu'un épiphénomène sans importance, comme il en apparaît souvent dans les sciences positives, et principalement dans les sciences de la nature. Il nous suffit de songer à Häckel ou encore aux tentatives présentes de fonder en raison et de divulguer, en s'aidant d'une théorie physique que l'on baptise théorie de la relativité, une vision-du-monde ou un point de vue philosophique. 74

Pour nous, deux questions restent importantes, eu égard à la psychologie comme telle, et abstraction faite de toutes ses tendances. Premièrement, quand la psychologie actuelle déclare: nous avons à présent dépassé le naturalisme des décennies précédentes, ce serait un contresens de croire que la psychologie se serait elle-même portée au-delà du naturalisme. La psychologie d'aujourd'hui, toutes tendances confondues, en mettant l'accent sur le problème anthropologique, se tient, dans son principe, au lieu où, il y a plus de trente ans, se situait sans aucune ambiguïté Dilthey, avec cette seule différence qu'à son époque, c'est la prétendue psychologie scientifique, celle qui ouvre la voie à celle d'aujourd'hui, qui le combattait le plus farouchement et le rejetait comme non scientifique. Que l'on se reporte sur ce dernier point à la critique de Dilthey par Ebbinghaus. Ce n'est pas en fonction de ses résultats que la psychologie s'est elle-même portée au point où elle se tient aujourd'hui, mais en raison d'un renversement principiel, plus ou moins consciemment accompli, en direction de la totalité des manifestations de la vie. La psychologie ne pouvait pas se soustraire plus longtemps à ce renversement, réclamé depuis des décennies par Dilthey et par la Phénoménologie. Ce renversement est indispensable, non pas pour que la psychologie devienne philosophie, mais pour qu'elle puisse simplement accéder à soi-même en tant que science positive. Les nouvelles questions que pose aujourd'hui la psychologie et dont il ne faut pas trop surestimer l'importance, devaient naturellement, à l'intérieur de la science psychologique positive de la vie, aboutir à des résultats nouveaux par rapport aux anciennes problématiques. Car la nature, aussi bien physique que psychique, ne répond jamais dans une expérimentation qu'à la question demandée. Le résultat de la recherche positive ne peut que confirmer la problématique principielle dans laquelle cette recherche se meut. Mais elle ne saurait fonder cette problématique principielle elle-même, pas plus que le mode de thématisation de l'étant qui s'y trouve impliqué, ni même en découvrir le sens. 75

Nous en arrivons ainsi à notre seconde question fondamentale concernant la psychologie. Si la psychologie étend aujourd'hui son travail de recherche au champ tout entier qu'Aristote lui avait déjà assigné, c'est-à-dire à l'ensemble des manifestations de la vie, cette extension ne fait encore que compléter le territoire qui revient à la psychologie, c'est-à-dire qu'elle se borne à éliminer un défaut antérieur. La psychologie reste donc ce qu'elle est, elle devient enfin véritablement ce qu'elle peut être, à savoir la science d'un secteur déterminé de l'étant, celui de la vie. Elle demeure science positive. Mais à ce titre, et comme toute science positive, elle a besoin d'une délimitation préalable de la constitution ontologique de l'étant qu'elle prend pour thème. La constitution ontologique de son domaine — que la